Mario Rossi

III

Da Hegel a Marx

# La Scuola hegeliana
# Il giovane Marx

Feltrinelli Economica

*Mario Rossi*

**Da Hegel a Marx**

**III La Scuola hegeliana**
**Il giovane Marx**

L'opera *Da Hegel a Marx* ricostruisce, con un'ampiezza di orizzonti, una puntualità di analisi testuali ed una compiutezza di documentazione non consuete alla nostra storiografia filosofica, una fra le linee più importanti dello sviluppo della problematica moderna. Partendo dallo studio della filosofia etico-politica di Hegel, integrato da tutti i necessari riferimenti sistematici (I, *La formazione del pensiero politico di Hegel*; II, *Il sistema hegeliano dello Stato*), la ricerca si addentra a considerare, in una sintesi storica che è l'unica, oggi, a disposizione degli studiosi, la crisi della Scuola hegeliana; passa allo studio della formazione del giovane Marx nel rapporto critico e problematico che la collega a questi suoi antecedenti storici (III, *La Scuola hegeliana. Il giovane Marx*) e presenta poi, attraverso tutta la documentazione occorrente, il nucleo della *Concezione materialistica della storia* (IV). Da questo punto, svincolandosi da uno stretto rapporto ai loro antecedenti, il pensiero e l'opera di Marx possono e debbono esser considerati piuttosto in relazione alla fecondità delle loro soluzioni e delle sollecitazioni future che son rivolte alla problematica dei nostri giorni, ed è da questo punto di vista che nei volumi V e VI il lettore troverà, per la prima volta in Italia, una diffusa esposizione ed un approfondimento organico dei Grundrisse e del Capitale, oltre che dell'attività storiografica e politica di Marx.

Il presente volume ricostruisce le vicende della Scuola hegeliana. Passa poi a seguire lo sviluppo del pensiero di Marx nel periodo della sua formazione giovanile più legato alla crisi dello hegelismo, fino all'approdo comunista degli Annali franco-tedeschi e dei Manoscritti del'44.

*Dell'opera* **Da Hegel a Marx** *sono* **stati pubblicati**, *oltre al presente, i due primi volumi*: I. La formazione del pensiero politico di Hegel, II. Il sistema hegeliano dello Stato, *e il vol.* IV. La concezione materialistica della storia.

L. 6.500 (6.129)

**Nella stessa collana**

LOUIS ALTHUSSER, ETIENNE BALIBAR, *Leggere il Capitale*

NICOLA BADALONI, *Marxismo come storicismo*

PIETRO CHIODI, *Sartre e il marxismo*

LUDOVICO GEYMONAT, *Filosofia della scienza*

EVAL'D VASIL'EVIC IL'ENKOV, *La dialettica dell'astratto e del concreto nel Capitale di Marx*

V. I. LENIN, *Quaderni filosofici*

PIERO MARTINETTI, *Kant*

MARIO ROSSI, *Da Hegel a Marx*
- vol. I - *La formazione del pensiero politico di Hegel*
- vol. II - *Il sistema hegeliano dello Stato*
- vol. III - *La scuola hegeliana. Il giovane Marx*
- vol. IV - *La concezione materialistica della storia*

HANS JÖRG SANDKÜHLER, RAFAEL DE LA VEGA (a cura di), *Marxismo ed etica. Testi sul dibattito intorno al "socialismo neokantiano" 1896/1911*. Edizione italiana a cura di E. Agazzi.

ENZO SANTARELLI, *La revisione del marxismo in Italia. Studi di critica storica*

ADAM SCHAFF, *Il marxismo e la persona umana*

ADAM SCHAFF, *Marxismo, strutturalismo e il metodo della scienza*

CHARLES P. SNOW, *Le due culture*

*Mario Rossi*

DA HEGEL A MARX

*III*

# *La Scuola hegeliana Il giovane Marx*

*Feltrinelli Economica*

*Prima edizione* 1963, Editori Riuniti, Roma

*Prima edizione nell'SC/10* settembre 1974

*Seconda Edizione nell'SC/10* maggio 1977



*Design:* Bob Noorda e Massimo Vignelli / Unimark

# Indice

*Parte seconda*

# LA GENESI DEL MATERIALISMO STORICO

## I.

## La scuola hegeliana. Il giovane Marx

*Libro primo*

# La crisi del primo hegelismo tedesco (1818-1844)

## *Fonti, letteratura e periodizzamento d'una storia della Scuola hegeliana*

Nell'immensa mole di lavori storiografici dedicati ad illuminare le diverse zone della storia della filosofia nelle pieghe degli aspetti piú particolari, secondo quella ricerca di specializzazione che è caratteristica della cultura moderna, il periodo che va dalla morte di Hegel agli anni delle prime opere filosofiche di Marx è rimasto a lungo una zona pressoché inesplorata, e non soltanto da parte degli studiosi italiani. Eppure si tratta degli anni che videro nascere il materialismo storico, l'esistenzialismo di Kierkegaard, l'umanismo di Feuerbach, l'individualismo anarchico di Stirner; che videro delinearsi i presupposti di quello hegelismo riformistico, o neohegelismo, che proprio da noi dominò poi per quasi tutta la prima metà di questo secolo; e infine, che videro svolgersi, anche nel campo spiritualistico e tradizionale, molti (se non forse quasi tutti) fra i motivi di critica antihegeliana che fecero poi il vanto della maggior parte dei teorici posteriori: d'un periodo, insomma, che può esser detto veramente decisivo per tutto lo svolgimento del pensiero contemporaneo, senza che quest'affermazione possa destare il sospetto d'una unilaterale sopravvalutazione. Pochissime sono le monografie sui piú grandi rappresentanti di questi svolgimenti — ad eccezione, s'intende, di Marx, alle biografie del quale bisogna ancora ricorrere per qualche notizia sulla Sinistra hegeliana, e ad eccezione degli studi di storia della critica biblica, che riguardano Strauss, Bauer ecc., e di quelli sulle origini del movimento proletario europeo, che soltanto di scorcio trattano la storia della crisi dello hegelismo. Nessun lavoro è dedicato *ex professo* e con intenti d'una organica ricostruzione storica, alle vicende della scuola hegeliana. Cento pagine nel *Manuale di storia della filosofia* di J. E. Erdmann[1] (e bisogna anche star attenti a procurarsi l'edizione giusta!) hanno ormai acquistato il valore d'una fonte di prim'ordine, per quanto affrettata, farraginosa ed appros-

simativa si presenti la loro stesura, senza parlare della unilateralità dei giudizi che son quelli d'uno dei rappresentanti piú conservatori della Destra. Fonte, insomma, assolutamente indispensabile ad una prima informazione, soprattutto bibliografica, per chi voglia orientarsi nel mare delle polemiche, delle critiche, delle risposte e delle repliche che formano la trama di questo sviluppo d'idee, e per chi voglia cercare di procurarsene il materiale di prima mano; ma, in ogni caso, priva di quel distacco, sia ideale che cronologico, che è indispensabile ad una vera opera di storia. Da questa fonte, comunque, derivano piú o meno direttamente le informazioni contenute in quelle trattazioni storiche della filosofia che prendono in considerazione il periodo che ci interessa; ed anche noi, naturalmente, l'abbiamo tenuta presente ed utilizzata.[2]

Compito alquanto complesso sarebbe quello d'indagare sulle cause di questa che non può non apparire una vera e propria rinunzia, della coscienza culturale contemporanea, a risalire alle proprie origini. Non si può parlare di stanchezza per motivi troppo ripetuti, perché il periodo delle lotte ideali della Scuola hegeliana non durò neppure un ventennio, ed i suoi risultati non ebbero il tempo di accademicizzarsi; né di reazione contro lo hegelismo e l'idealismo in genere, sia perché un tal fenomeno può aver riguardato le vicende culturali della seconda metà dell'800, gli anni del neokantismo e del positivismo, e non il nostro secolo, già abbastanza distante dal periodo in questione per poter separare la reazione teoretica dalla ricostruzione storica; sia, ancora, perché il silenzio che ha circondato la storia della Scuola hegeliana non trova alcun riscontro nella letteratura, al contrario abbondantissima, su Hegel e sugli altri momenti della storia dello hegelismo; e, sia, infine, perché l'epoca della *Auflösung*, della dissoluzione di quella Scuola offre proprio, come abbiamo già detto, i piú interessanti e convincenti motivi di critica antihegeliana, nei quali la reazione antiidealistica avrebbe trovato gli spunti piú preziosi e gli argomenti piú validi.

Piú giusto sarà allora pensare alle condizioni storiche della Germania e dell'Italia come ad una delle cause del silenzio storiografico su questo capitolo della storia del pensiero moderno: l'epoca del pangermanismo e poi del nazismo, e, da noi, del fascismo, non favoriva certo l'interesse e la libera ricerca attorno ad un materiale cosí ideologicamente esplosivo come il panteismo o l'ateismo, l'anarchismo o il radicalismo dei Giovani hegeliani. Né

troppo interessata a questi motivi poteva dimostrarsi la cultura del resto dell'Europa borghese, tanto, almeno, da affrontare le gravi difficoltà che qualsiasi studioso non tedesco avrebbe incontrato nell'esame esauriente d'un materiale cosí vasto e di cosí difficile reperimento come quello dei documenti di quest'epoca. Si potrà obiettare che ben piú esplosivo è il materiale dei testi del marxismo maturo, che, al paragone, è stato molto piú utilizzato e studiato; ma è cosa ben diversa, sia per la forza di sollecitazione teorico-pratica del marxismo e sia per l'intensità di questa sollecitazione, onde l'interesse per esso e la base per una sua meditazione molto profonda possono esser offerti anche da pochi testi mal tradotti e stampati alla macchia (e quanti fra i piú anziani cultori del marxismo si son formati in questo modo!), mentre l'argomento che qui c'interessa esigeva anzitutto una ricostruzione filologica, alla quale era indispensabile un minimo di favorevoli condizioni ambientali.

Ciò spiega, per contrasto, anche come i primi anni di questo secondo dopoguerra, gli anni del nostro rinnovato contatto col mondo socialista, e, in sede filologica, della riscoperta dei testi giovanili di Marx, abbiano registrato, invece, un interesse molto piú vivo anche per i precedenti filosofici del marxismo. Un interesse che finora, però, non s'è ancora concretato in un lavoro organico sulle vicende della Scuola hegeliana, ché tali non possono esser considerate le due opere che recentemente si son soffermate piú a lungo, e con maggior abbondanza di citazioni originali, sul periodo che c'interessa, e cioè il primo volume d'una biografia di Marx ed Engels, di A. Cornu, e la raccolta di studi sul pensiero tedesco nel secolo XIX, di K. Löwith.[3]

A. Cornu ci aveva già dato, diversi anni or sono, una biografia del giovane Marx che, pur raccogliendo un materiale ricchissimo, non si può dire che riuscisse pienamente a dominarlo sia dal punto di vista d'una distribuzione architettonica delle parti, sia da quello della precisione filologica delle notizie, e sia, finalmente, da quello dell'elaborazione problematica dei motivi. Onde il tentativo, che già esso compiva, di delineare lo svolgimento della Sinistra hegeliana come sfondo ed ambiente in cui si determinò lo sviluppo di Marx, non riusciva a dare piú che una notevole raccolta di citazioni rare, in quanto i diversi motivi della storia in questione, che è storia di polemiche e lotte ideali combattute su diversi fronti e da diverse parti in lizza (hegeliani di destra, di centro e di centro-

sinistra, sinistro-hegeliani e sinistro-antihegeliani, herbartiani, schellingiani, teisti speculativi, schleiermacheriani, soprannaturalisti, restaurazionisti romantici, cattolici liberali ecc., tutti con le loro determinate ragioni da far valere contro tutti gli altri) venivano troppo facilmente ridotti al comune denominatore d'una lotta fra pensiero reazionario e pensiero radical-democratico progressivo, senza che di essa si approfondissero le peculiarità d'intreccio, e senza che i fenomeni piú importanti fossero adeguatamente messi in risalto come nuclei centrali attorno a cui gravitarono le numerose manifestazioni minori e complementari. Né tal difetto d'organicità veniva sanato dalla centralità, ovvia secondo l'oggetto e l'intento dell'opera, della figura di Marx; perché, non trattandosi dello sviluppo isolato ed autonomo del giovane pensatore, ma della sua esperienza vissuta d'un movimento complesso, la dispersione, la frammentarietà e l'insufficiente giustificazione critica delle linee di quella fonte d'esperienza non potevano, alla fine, non riflettersi nella stessa ricostruzione della formazione di Marx, che essa stessa risultava molto meno organica e coerente di quanto non fosse stata in effetti. Al riguardo, ad esempio, non risultavano neppure abbastanza chiare le ragioni del progressivo allontanarsi di Marx dai suoi compagni d'idee, proprio perché in quella certa piattezza d'esposizione per cui tutti i fatti sembravano avere la stessa importanza, non erano messi debitamente in risalto i nodi problematici piú essenziali che determinarono le svolte critiche del suo pensiero e le inevitabili successive rotture con tutti i suoi amici tranne Engels, le quali non furono certo conseguenza d'un temperamento intrattabile e dispettoso, come la piú volgare storiografia antimarxista ha cercato di dimostrare su basi e documenti del tutto esteriori, ma necessarie correzioni di rotta che riguardavano soprattutto il cammino stesso che Marx andava molto faticosamente compiendo.

Abbiamo insistito sui difetti di quel lavoro di Cornu perché meglio risaltassero i pregi di quello piú recente, che riesce ad eliminarli in gran parte, il che testimonia, nell'autore, quella continua ricerca di miglioramento della propria opera che è una delle caratteristiche piú apprezzabili in uno storico. Anzitutto il materiale messo ora a disposizione del lettore è molto piú ricco di quello, già ingente, presentato nel volume precedente, e l'ambiente storico, politico e sociale è descritto con molta accuratezza e ricchezza d'informazione, e non manca una robusta documentazione

d'archivio (che nel volume precedente era quasi irrilevante). Le sviste che abbiamo potuto individuare sono pochissime e di scarso rilievo (salvo, forse, quella di presentare Hinrichs come "avversario" di Hegel in un libro che, guarda caso, porta la prefazione di Hegel stesso!). Ma, ciò che piú conta, la materia è presentata molto piú organicamente e con buona architettura: gli episodi piú importanti ottengono un maggiore risalto, il commento dei testi è piú diffuso ed i collegamenti sono piú rigorosamente istituiti. Insomma, dal punto di vista d'una biografia non soltanto narrativa, ma storico-critica, ci troviamo di fronte ad un'opera poderosa e insostituibile; mentre non manca di contribuire a questa compiutezza il fatto che la biografia del giovane Marx sia condotta parallelamente a quella del giovane Engels, che mancava nel volume precedente, e che molta attenzione sia dedicata a Moses Hess, che fu figura di primo piano in queste vicende, e in genere alla prima storia del movimento proletario in Germania.

Pure, anche con questo nuovo volume di Cornu e con le sue parti dedicate allo sviluppo della Sinistra hegeliana siamo ancora parecchio lontani da una compiuta, anche se breve, storia del movimento. E questo soprattutto perché la stessa abbondanza del materiale presentato sembra esser d'impaccio ad una sua adeguata elaborazione problematica, onde perdura in gran parte quel certo semplicismo speculativo per cui i diversi fenomeni o si presentano come pressoché gratuiti, o sono spiegati e riportati al troppo comune denominatore della dialettica di reazione e rivoluzione, di retrogrado e progressivo ecc., oppure, finalmente, e nel migliore dei casi, il tentativo certamente notevole di rappresentare lo sfondo reale, economico e politico, dei movimenti ideali, non raggiunge questi ultimi attraverso un movimento del tutto chiarito, ma lascia ancora dei vuoti o dei salti fra la zona della struttura e quella della sovrastruttura. Troppo schematizzato, poi, è lo stesso problema iniziale del condizionamento hegeliano dei movimenti trattati, ed ancora una volta ridotto alla distinzione di metodo e sistema, della quale non ci siamo stancati di dimostrare l'inadeguatezza, e che d'altra parte doveva piuttosto essa stessa esser presentata come uno dei primi risultati acquisiti dalla stessa storia del movimento della Sinistra, che fu però abbandonato ben presto dalla riflessione piú matura dei suoi migliori rappresentanti. Mentre invece è caratteristico che Cornu conservi quella distinzione pur accanto alla giusta individuazione del rovesciamento teorico del concetto di

estraneazione compiuto da Feuerbach: il che, evidentemente, sollecita questioni alquanto piú complesse di quanto egli non sembri pensare. Altrettanto inopportunamente Cornu esclude del tutto dalla sua considerazione i movimenti antihegeliani, che furono, certo, prevalentemente di destra, ma che condizionarono polemicamente l'evolversi del pensiero dei rappresentanti della Sinistra, che, tolto da quest'intreccio, appare meno logico e spiegabile.

Per finire, il motivo critico su cui Cornu appare insistere con maggior preferenza è quello d'una dialettica della reciprocità fra l'attività umana e l'ambiente, che, a suo avviso, si sarebbe presentata abbastanza presto alla mente di Marx, fin dalla Tesi di laurea. Ora, a parte l'accettazione di quest'ultima datazione che ci pare estremamente discutibile, proprio l'affermazione che "l'azione reciproca fra l'uomo e l'ambiente è l'essenza dello sviluppo dialettico del mondo" — affermazione che potremmo anche sottoscrivere a condizione che se ne chiarisse il senso non semplicemente ed immediatamente positivistico — appare in netto contrasto con l'altra, che Marx "accetta da Hegel la concezione dialettica della storia," sia pure "in forma non idealistica," perché Hegel *non ha mai delineato una dialettica della reciprocità*, e troppa strada bisogna percorrere per giungere a quest'ultima partendo dalla dialettica hegeliana: strada che fu certamente percorsa da Marx, ma che nel suo percorso determinato Cornu non può descriverci perché crede che le due dialettiche, salvo il diverso "portatore," siano approssimativamente la stessa cosa, e che quindi il punto di partenza sia lo stesso punto d'arrivo.

Queste osservazioni non diminuiscono, però, il già riconosciuto valore dell'opera di Cornu in questa sua seconda redazione, e che è quello d'averci dato una ricchissima ed insostituibile ricostruzione scientifica della biografia ideale del giovane Marx e del giovane Engels nell'ambiente della loro formazione.

Neppure il volume *Da Hegel a Nietzsche* di K. Löwith, dicevamo, può pretendere di dare una storia organica della Scuola hegeliana, nonostante l'uguale ricchezza del materiale documentario. E questo per una ragione diametralmente opposta a quella precedentemente indicata a proposito di Cornu, e cioè per lo sproporzionato prevalere della preoccupazione problematica sulla ricostruzione storica: se Cornu pecca per difetto di elaborazione critica, Löwith pecca per eccesso, talché la tesi dell'opera finisce col coartare l'obiettività dell'indagine. Anzitutto, i diversi aspetti

del pensiero di questo periodo vengono, da Löwith, frammentizzati e redistribuiti attorno a distinti nuclei problematici la cui scelta non è però giustificata come obiettiva emergenza dallo svolgimento, ma appare piuttosto determinata da una presupposizione teorica dell'autore. E in effetti il volume di Löwith è, anche esteriormente, una raccolta di studi la cui unità non è data dallo sviluppo storico obiettivo, ma dalla "linea" postulata fin nel titolo, la quale — e qui sta, in ultima analisi, il nodo di tutta la questione — finisce col non apparire tanto una linea di sviluppo quanto una linea di involuzione, perché l'acuita problematicità dei suoi momenti viene esasperata fino al limite dell'esaurimento di qualsiasi prospettiva di positività e di aperture possibili, fino a quel radicale nullismo dal quale sia piú facile operare il salto dal temporale all'eterno, dallo storico al sovrastorico, già adombrato dal motivo nietzscheano dell'"eterno ritorno," sul quale Löwith, intenzionalmente, non soltanto insiste, ma col quale conclude simmetricamente i punti chiave della sua esposizione. "La crisi della filosofia hegeliana," egli dice, "si può dividere in tre fasi: Feuerbach e Ruge cercarono di *trasformare* la filosofia di Hegel secondo lo spirito d'un'epoca diversa; B. Bauer e Stirner fecero in genere *morire* la filosofia in un criticismo radicale e nel nichilismo; Marx e Kierkegaard trassero conseguenze estreme dalla situazione mutata: Marx distrusse il mondo borghese-capitalistico e Kierkegaard quello borghese-cristiano." "Marx e Kierkegaard erano divenuti estranei al mondo in cui Hegel si era ancora 'adattato ad abitare'; essi furono al di sopra e al di là, ossia 'assurdi' e 'trascendenti,' secondo le espressioni usate da Goethe per indicare lo spirito futuro del secolo. Infine Nietzsche non fu piú a casa propria in nessun luogo e rappresentò un 'passaggio' ed un 'tramonto.'" "Il pensiero vero e proprio di Nietzsche consiste in un sistema al cui principio sta la *morte di Dio*, nel mezzo il *nichilismo* che da quella deriva, e alla fine l'autosuperamento del nichilismo verso l'*eterno ritorno*"[4]: eterno ritorno in cui si riscatta catarticamente il destino catastrofico che aveva coinvolto non soltanto Bauer e Stirner, ma anche Feuerbach e Marx; e non senza un nostalgico anelito — che Löwith ha stranamente in comune con l'ultimo Meinecke pur essendo lontanissimo dallo storicismo di quest'ultimo — verso l'olimpicità goethiana, interpretata naturalmente (e non sappiamo con quanto diritto) in chiave metastoricistica.

Ora, che al tempo si preferisca l'eternità ed alla storia la metastoria è cosa sulla quale non c'è molto da discutere. Ciò che invece è possibile, e certamente è piú proficuo discutere è che le linee dello sviluppo estremamente complesso del pensiero tedesco posthegeliano possano essere raccolte in un fascio unico e identificate con l'*unica* "linea" Hegel-Nietzsche tracciata da Löwith. Che una linea reale e testualmente identificabile colleghi il Bauer posteriore al 1843 (non quello della *Posaune* e della *Critica dei Sinottici*) e Stirner a Nietzsche e ad Overbeck (e, potremmo oggi aggiungere, a Th. W. Adorno), è fuori discussione. Ma includervi Ruge, Feuerbach e soprattutto il giovane Marx significa rifiutare a priori qualsiasi credito precisamente a quella istanza di *trasformazione* che non riguarda, l'abbiamo già detto, la filosofia hegeliana, ma il mondo e le condizioni della vita storica dell'uomo nel mondo proprio "secondo lo spirito d'un'epoca diversa," istanza che Löwith riconosce a Feuerbach e Ruge, ma come un tentativo quasi morto prima di nascere. Significa rifiutare qualsiasi validità tipica a quello storicismo che non è affatto un "surrogato della fede a buon mercato" perché non considera per nulla "l'accadere nel tempo" come la suprema forza storica, bensí è diretto da una deontologia razionale e scientifica che si propone l'emancipazione dell'uomo e pertanto la riaffermazione della dignità umana. E ormai sappiamo fin troppo bene come il confondere lo storicismo umanistico e scientifico con quel "futurismo storico" irrazionalistico che riconosce nel "successo" la forza suprema della storia sia la peggior forma di deformazione alla quale un antistorico filosofo della storia possa soggiacere: e che vi soggiaccia il Löwith è testimoniato dalla sua affermazione che "con la rivoluzione fascista, sorta in conseguenza dell'ultima guerra in Italia e in Germania, anche lo storicismo attivistico del decennio 1840-1850 si è per altro risvegliato a nuova vita."[5]

Ma se a tali conseguenze può condurre l'ansia d'esorcizzare lo storicismo sotto qualsiasi forma si presenti, sarà molto piú ragionevole ed utile riprendere le diverse linee del pensiero dell'epoca in questione, e seguirle rispettando appunto la diversità, spesso irriducibile, del loro corso. Sarà allora possibile riconoscere, accanto alla linea Bauer-Nietzsche, una linea Feuerbach-Marx, un'altra Rosenkranz-Fischer che mediandosi per via d'opposizione con la critica di Trendelenburg raggiunge Spaventa e il nostro neohegelismo; e ancora, una linea Stahl-Bismarck-Treitschke, e

un'altra che, partendo da Ruge, giunge, attraverso Haym (del quale Löwith tace del tutto la posizione e l'attività politica nazional-liberale), a Dahlmann, Droysen, ed allo *Historismus* tedesco e poi, componendosi con la tendenza piú conservatrice, di derivazione rankiana, si prolunga fino a Meinecke e Rosenzweig: mentre un'altra deviazione di carattere filologico, corre dallo stesso Haym a Dilthey. Senza dire della Destra hegeliana e di quella antihegeliana, dei "teisti speculativi" come il figlio di Fichte, K. Ph. Fischer ed Ulrici, il cui pensiero, attraverso Lotze, potrebbe essere agganciato sia alla Scuola di Marburgo che a B. Bolzano ed al fenomenologismo contemporaneo. Mentre in questa complessità d'intrecci dei quali, come abbiamo visto, son parte integrante sia atteggiamenti hegeliani che antihegeliani, anche la posizione storica di Kierkegaard non può piú costituire un "estremo" della tendenza negativistica che Löwith ha costruito con una maniera di dialettizzare i fenomeni storici e di renderli simboli di idee presupposte, che ricorda molto da vicino proprio quello Hegel del quale Löwith si dimostra oggi, in fondo, un discepolo abbastanza ortodosso, pur avendone riconosciuto il carattere di ultimo filosofo d'un'epoca ormai conclusa.

Certamente, però, vanno riconosciuti all'opera in questione anche meriti molto rilevanti, oltre a quello, già accennato, dell'abbondanza del materiale presentato. Anzitutto il nobile e costante atteggiamento antifascista, che soggiace però, come abbiamo visto, all'equivoco (proprio del pensiero conservatore in generale) di voler spiegare il nascere del fascismo e del nazismo soltanto con la filosofia e non piuttosto, molto piú, con la storia, la storia del capitalismo e dell'imperialismo, con tutte le gravi confusioni conseguenti. E in secondo luogo, il merito piú concreto sul piano culturale, d'aver riproposto alla coscienza critica contemporanea, molto efficacemente e con profonda consapevolezza problematica, il tema della prima crisi dello hegelismo tedesco,[6] e d'aver cosí stimolato ulteriori e piú circostanziate ricerche, a contribuire alle quali, ne presentiamo ora un rapido scorcio nelle pagine che seguono.[7]

A questo punto ci sembra, però, opportuno premetter qualcosa sui criteri di partizione e periodizzamento che abbiamo seguiti. Le manifestazioni e le vicende di questa storia sono, infatti, cosí molteplici e complesse che la loro narrazione e, ancor piú, il tentativo d'una loro valutazione critica sarebbero resi addirit-

tura impossibili dall'assenza di qualsiasi criterio direttivo. Ora, i due criteri la cui scelta sembra immediatamente imporsi allo studioso sono quello cronologico e quello sistematico: narrare queste vicende secondo l'ordine del loro susseguirsi senza tener conto della sfera a cui esse si riferiscono, oppure riferirsi ai piani problematici (logico-metafisico, religioso ed etico-politico) e seguire poi il criterio cronologico soltanto all'interno di essi. Il rigoroso criterio cronologico avrebbe il pregio di rispettare le influenze che la manifestazione appartenente ad una sfera può aver avuto su altre di sfera diversa, ad esempio l'influenza d'una polemica svoltasi nel campo della logica sulle successive discussioni nel campo religioso o politico: se si pensa alla critica antihegeliana di Trendelenburg o alla feuerbachiana *Essenza del cristianesimo* si comprende come non si tratti di manifestazioni che limitano la loro efficacia alla sfera della logica o della filosofia della religione, bensí l'estendono a tutto il campo problematico della crisi. Ma d'altro lato, nella maggior parte, le manifestazioni in oggetto, prese singolarmente, hanno un'importanza molto minore, ed è solo il loro intreccio ad assumere una rilevanza storica: il seguirle nell'ordine della loro successione, spostandosi continuamente da un piano all'altro, farebbe perdere qualsiasi orientamento proprio in funzione della necessità d'interpretarne il senso complessivo.

D'altra parte, il criterio sistematico — che è quello seguito da Erdmann — se sembra mettere un ordine definitivo nell'esposizione, finisce poi col separare irrimediabilmente le diverse sfere, e col nascondere le influenze di cui parlavamo dianzi: il lettore di Erdmann, costretto a seguire tutta la storia delle polemiche nel campo logico-metafisico dal 1829 al 1844, e poi a ritornare daccapo alle prime discussioni sugli argomenti religiosi, per seguirle fino alla fine e ritornare ancora una volta daccapo per quanto riguarda le questioni politiche, si disorienta peggio che se fosse stato condotto secondo un criterio rigorosamente cronologico.

È però evidente che i periodizzamenti storici non possono esser regolati da meri criteri empirici da applicarsi esteriormente a qualsiasi oggetto; questi criteri devono invece rispondere alle esigenze stesse del movimento che è in questione, e lo storico che li adopera deve quindi aver già compreso il senso dello svolgimento al quale essi devono esser applicati. Da questo punto di vista la storia della Scuola hegeliana presenta anzitutto le date di due avvenimenti che la condizionano essenzialmente, e cioè quella della

morte di Hegel (14 novembre 1831) e quelle della morte di Federico Guglielmo III e di Altenstein (primavera del 1840). L'importanza della prima è ovvia, perché vede scomparire dalla scena il protagonista maggiore, che con la sua partecipazione diretta alle polemiche aveva impedito che esse esprimessero i motivi della crisi in tutta la loro potenza; e inoltre, impegnato nella dimostrazione della coincidenza della sua filosofia (o "della filosofia," come egli diceva) col dogma cristiano e col pensiero conservatore, ma insieme consapevole dell'ambiguità di questa conciliazione, aveva sempre cercato di riportare le questioni piú determinate, "di contenuto" (religiose e politiche) a quelle sistematiche di logica, ontologia e metafisica. Onde si disegna da sé un primo periodo della storia della Scuola hegeliana, quello delle prime polemiche sullo hegelismo che si svolsero durante la vita dello stesso Hegel, e corre dunque fra il 1816 (chiamata di Hegel a Heidelberg) e la fine del 1831: vi prevale l'interesse formale e filosofico puro, mentre tuttavia, dietro di questo ed a stento frenati, incalzano motivi di critica religiosa. Quanto alla politica, siamo negli anni che corrono dal Congresso di Vienna alla Rivoluzione di luglio, e che alla fine vedono in Germania un risveglio, invero abbastanza timido e non ancora espresso al di là d'un rigido lealismo, di generiche istanze liberali avanzate piú da un ristretto circolo di intellettuali (i primi esponenti del movimento della *Giovane Germania*) che non da una larga cultura borghese di classe.

Primi a liberarsi, morto Hegel, i motivi del liberalismo religioso, ossia della rivendicazione d'una libera interpretazione storica del cristianesimo, svincolata dal dogmatismo e dall'apologetica. A detta di Engels si trattava della traduzione ideale di piú concrete istanze storiche e politiche, che s'esprimevano nel linguaggio della critica religiosa non potendolo in quello della critica politica. Che questa non sia una spiegazione unilaterale dovuta ad un'eccessiva prevalenza del canone d'interpretazione materialistica della storia è dimostrato dal fatto che di questo trasferimento di obiettivi dalla politica alla religione, dell'indiretta critica politica implicita in quella religiosa, e comunque dell'efficacia politica di quelle dispute di dottori in teologia si accorsero subito, con infallibile istinto, i reazionari piú impegnati e consapevoli, i membri del "circolo dei Gerlach" e di Federico Guglielmo IV, i quali non s'ingannarono affatto sulla natura apparentemente innocua della rivolta critico-biblica della prima Sinistra, e già incominciarono a

raccoglier le fila per combattere l'"idra hegeliana," e mossero i primi attacchi per bocca di Leo e di Hengstenberg. Si delinea cosí un secondo periodo delle vicende della Scuola, che va dal 1831 al 1839, e nel quale predominano le discussioni in materia religiosa, proseguono in tono piú sommesso, ridimensionate e ridotte alla loro sede propria, quelle di logica e metafisica, mentre nascono i primi fogli della Sinistra che ancora accettano la collaborazione di studiosi conservatori, si coprono dietro frequenti dichiarazioni lealistiche, ed esercitano la loro critica di preferenza su argomenti culturali, eccezionalmente rivolgendola a motivi marginali della vita amministrativa dello Stato prussiano.

La seconda data che, come abbiamo detto, si pone come un punto di riferimento obbligato per il periodizzamento della storia della Scuola hegeliana è la primavera del 1840, in cui muoiono a breve distanza di tempo il ministro Karl von Altenstein ed il re Federico Guglielmo III. A quest'ultimo succede il *Kronprinz* amico dei "maggiolini," al quale piú tardi Strauss alluderà nel presentare la figura di Giuliano l'Apostata come "un romantico sul trono dei Cesari"; al ministero del culto e dell'istruzione vien chiamato Johann Friedrich von Eichhorn, ed all'Università di Berlino Stahl succede a Gans e Schelling a Gabler, entrambi in chiara funzione antihegeliana. Dopo un breve periodo di falsa distensione si rafforzano le misure antiliberali contro la stampa e contro i singoli intellettuali ribelli. I Giovani hegeliani, raccolti attorno agli *Annali di Halle* ed all'*Athenaeum*, si disilludono circa il loro lealismo e fra loro Ruge, Hess e Marx si decidono ad abbandonare le dispute teoriche e religiose per affrontare la lotta per un liberalismo politico radicale veramente illuminato, e pertanto orientato ai classici modelli anglo-francesi. Si apre cosí il terzo e piú decisivo periodo delle lotte della Scuola hegeliana, nel quale, mentre gli stessi interessi logici e religiosi raggiungono le loro piú mature espressioni con le *Ricerche logiche* di Trendelenburg, l'*Essenza del cristianesimo* di Feuerbach e la *Critica dei Sinottici* di Bauer, tutte le linee di questi complessi movimenti sembrano convergere, alla fine, nella discussione dei problemi politici e nel nuovo illuminismo, introdotti dalla *Triarchia europea* di Hess, dal libro su Federico II di Köppen e dalle composizioni poetiche di Herwegh e di Heine, e sostenuti dai giornali che sono ormai apertamente all'opposizione e devono duramente lottare per sopravvivere: uno alla volta, infatti, nello

spazio di pochi anni, gli *Annali di Halle*, gli *Annali tedeschi*, la *Gazzetta renana*, il *Patriota*, l'*Athenaeum*, il *Telegrafo* e la *Gazzetta di Lipsia* devono cessare le loro pubblicazioni, mentre il meglio degli scritti dei Giovani hegeliani viene infine affidato a numeri unici stampati in Svizzera, come gli *Anekdota*, i *Ventun fogli* ecc. Contemporaneamente, la conversione antihegeliana di una parte dei membri della Sinistra, iniziata da Feuerbach seguito da Ruge, Hess e Marx, provoca una scissione all'interno del movimento, nel quale restano hegeliani i fratelli Bauer e i "Liberi," Meyen, Buhl, Nauwerk, Stirner, i quali pensano ancora ad una pura rivoluzione delle coscienze, e riguardo ai problemi piú concreti, sociali e politici non vanno oltre una critica improvvisata ed inconcludente; anche questo gruppo è destinato a scindersi, fino alla "baruffa generale" con la quale, a detta di Marx, termina la sua storia.

L'ultimo tentativo di pubblicare una nuova rivista a Parigi, gli *Annali franco-tedeschi*, l'espulsione dalla Germania di Herwegh, Marx e Ruge, e infine l'approdo al comunismo come al piú coerente risultato delle loro precedenti esperienze critiche di Hess, di Marx e di uno fra i piú giovani "Liberi," Friedrich Engels, determinano la fine della Sinistra hegeliana. Da questo momento, ciascuno dei suoi aderenti, a parte Marx ed Engels fondatori del materialismo storico, non rappresenterà che sé stesso. Certo, una compiuta storia della Scuola hegeliana dovrà contemplare un epilogo dedicato appunto all'attività di Feuerbach, Ruge, Bauer, Strauss, e poi anche di Rosenkranz, Michelet, Erdmann ecc., dopo il 1844, e potrà concludersi definitivamente solo sugli anni attorno al 1870, la "*bismarckische Aera*" che vede le loro ultime opere. Il lavoro presente deve invece seguire, dopo il 1844, un percorso molto piú interessante e storicamente significativo, il cammino compiuto da Marx verso la fondazione e la costruzione della concezione materialistica della storia.

Il tracciato stesso della storia della Scuola hegeliana ci pare giustifichi, dunque, la partizione che abbiamo adottato, nei tre suddetti periodi.[8] All'interno dei quali, cambiando la rilevanza degli interessi logico-metafisico, religioso e politico, si sposterà conseguentemente l'ordine della trattazione dei fenomeni che li esprimono.

*Capitolo primo*

# Origini della Scuola e polemiche in vita di Hegel (1816-1831)

## 1. *Primi documenti. Herbart. La Hinrichsvorrede*

I primi accenni d'una critica antihegeliana si hanno molto per tempo, fin da quando Hegel, professore incaricato a Jena e aderente alla "filosofia dell'identità" di Schelling, non ha ancora una scuola. Sono del 1803 un anonimo *Sul nuovissimo idealismo dei signori Schelling e Hegel*, e del 1804 l'opera in due volumi di Kajetan Weiller, *Lo spirito della nuovissima filosofia dei signori Schelling, Hegel e compagnia* che però nomina Hegel soltanto nel titolo. Del 1813 è un altro anonimo, *Considerazioni sulla condizione presente della filosofia in Germania in generale, e sulla filosofia di Schelling in particolare*, contenente in un'aggiunta editoriale un annuncio della *Logica* di Hegel. E, infine, accennano a Hegel due opere, rispettivamente del 1811 e del 1816, di Carl Friedrich Bachmann (che poi sarà il relatore di laurea di Marx), *Sulla filosofia e la sua storia* e *Sulla filosofia del mio tempo per una mediazione* e un anonimo di Bruno Snell del 1814, *La filosofia nella sua forma piú recente*.[9] Queste prime opere hanno però soltanto un interesse filologico, come primi documenti appunto: nella sostanza esse riguardano molto piú la storia dello schellingianismo che non quella dello hegelismo, e Hegel vi viene giudicato — spesso neppure esplicitamente, come abbiamo visto — sulla base dei suoi articoli apparsi sul *Giornale critico di filosofia*, che ancora sembrano rientrare nei quadri della filosofia di Schelling. Il primo fra i discepoli di Hegel, l'unico della Scuola che avesse ascoltato Hegel a Jena, fu Georg Andreas Gabler. Il primo nucleo della Scuola si formò invece a Heidelberg, e vi appartennero Hinrichs, Carrière, Carové, Van Ghert, e fra gli altri un nobile russo, Yxküll, che però non riuscí mai, malgrado i corsi di esercitazioni tenuti da Hinrichs, a capire alcunché della *Logica* e finí col non capire neppure i propri appunti. Resta una lettera di Hegel a lui diretta, con qualche accenno alle possibilità di

sviluppo storico della Russia. Anche con queste origini della Scuola rimaniamo, però, ancora, nella preistoria dello hegelismo: l'atteggiamento dei discepoli è passivo, essi si sforzano di capire il maestro che invece appare ostico, poco comunicativo, spesso incomprensibile: e tale lo trova Victor Cousin in un suo viaggio a Heidelberg.

Nella vera storia dello hegelismo entriamo invece nel momento in cui i discepoli, impadronitisi del sistema formulato ormai in termini chiari e completi specialmente nelle lezioni del maestro, incominciano a partecipare attivamente al fermento di polemiche che esso suscita. Ciò avviene precisamente negli anni dell'insegnamento di Hegel all'Università di Berlino (1818-1831).

Le prime manifestazioni delle discussioni di questi anni sono due autorevoli recensioni della hegeliana *Filosofia del diritto*, una di Hugo, nelle *Notizie accademiche di Gottinga*, del 1821,[10] l'altra, molto piú importante, di Herbart, apparsa nella *Gazzetta letteraria di Lipsia* nel 1822.[11] Anche Herbart considera ancora Hegel come discepolo di Schelling, ed ambedue ricollega a Spinoza che, concordando coi giusnaturalisti, avrebbe posto i fondamenti della consacrazione del "diritto del piú forte": "secondo Spinoza la potenza di Dio, proprio in quanto tale, è diritto di Dio; ma allora ogni essenza finita ha tanto piú diritto quanta piú forza divina si rappresenta in sé stessa." E a questo appunto giunge Hegel quando parla dell'assoluto diritto dello Spirito del Mondo, e del popolo che in un'epoca storica ne è il portatore. "Si sostituisca," soggiunge Herbart, "al popolo dominante una dominante scuola filosofica, e si potranno spiegare molte cose nella maniera di scrivere del signor Hegel." Lo "spinozismo modificato" di Schelling e Hegel aggiunge però l'incongruenza di voler conciliare il monismo spinozistico col pluralismo individualistico della libertà trascendentale kantiana. Per il resto, Herbart conclude, non mancherebbero nell'opera hegeliana pregi particolari, diminuiti però dall'altezzosità del tono e dalla sconvenienza di alcune espressioni polemiche, come quelle rivolte, nella prefazione, contro Fries.[12] Hegel non rispose a Herbart, e per trovare altri documenti della polemica fra hegeliani e herbartiani dobbiamo attendere la lunga recensione di Hinrichs della *Metafisica generale* di Herbart, quella di Hegel dell'opera dello herbartiano Ohlert (entrambe apparse sugli *Annali berlinesi* rispettivamente nel 1829 e nel 1831) e infine la recensione herbartiana dell'*Enciclopedia*, dello stesso anno.

Dopo Herbart è la volta degli schellingiani, rappresentati dal cattolico Carl Joseph Windischmann, che già aveva accennato a Hegel nelle sue *Osservazioni sul rapporto della filosofia col tempo presente*, del 1819,[13] ed ora piú diffusamente si occupa della filosofia hegeliana nelle *Considerazioni critiche sui destini della filosofia nel tempo recente*, del 1825.[14] Windischmann è fra quei discepoli di Schelling che, come Baader, piú indipendenti dal maestro, mantennero con gli hegeliani rapporti molto corretti e poco polemici. Egli accetta il punto di vista speculativo della conciliazione fra ragione e fede, la mancanza di presupposizioni, e, infine, anche la "verità" del sistema hegeliano; ma, come ebbe ad osservare Hinrichs, che recensí l'opera negli *Annali berlinesi*,[15] non riesce a distinguere sufficientemente lo hegelismo dalla filosofia di Schelling e dalla scolastica. Quanto ad altre opere apparse in questi anni e che riguardino Hegel, ci rimangono una trattazione latina di L. F. Baumgarten-Crusius, *De philosophiae hegelianae usu in re theologica* (Jena, 1826), che sostiene l'incompatibilità della filosofia hegeliana, che è panteistica, con l'ortodossia, avvalorando la tesi con citazioni di passi di Hegel, Hinrichs, von Henning ecc.; le aggiunte alla seconda edizione, del 1824, delle *Caratteristiche fondamentali e critica delle filosofie di Kant, Fichte e Schelling*, di Johann Andreas Wendel[16]; e infine, di Oswald Theodor Keil, *Alcune osservazioni sul punto di vista che la filosofia tedesca ha raggiunto con Hegel*, del 1828.[17]

Ma l'avvenimento filosofico piú importante degli anni che precedettero la fondazione degli *Annali berlinesi* (1827) fu la pubblicazione dell'opera di Friedrich Wilhelm Hinrichs, *La religione nel suo intimo rapporto con la scienza*[18] non tanto per il suo valore intrinseco, ma perché preceduta da una lunga prefazione di Hegel, che ad essa consegna le sue vedute definitive circa il problema dei rapporti fra filosofia e religione. Hinrichs, uno dei discepoli prediletti di Hegel, e già suo assistente a Heidelberg, sosteneva la coincidenza di ragione e fede contro gli indirizzi dominanti del tempo in materia di filosofia della religione, razionalismo, soprannaturalismo e teologia del sentimento; e inoltre, che la Sacra Scrittura non è fondamento, ma solo attestazione di verità. Hegel riprende il problema del rapporto fra fede e ragione secondo uno schema che ricorda una pagina della *Prefazione* alla *Fenomenologia*. La coincidenza fra esse, egli dice, è mancata, a causa della intromissione dell'intelletto finito che, da un lato (ossia attraverso alcuni

suoi rappresentanti) fu esso a pretendere d'operarla, ma non poté far altro che trasportare all'interno dell'unico contenuto di verità spirituale della religione e della filosofia, una grande quantità di elementi contingenti e finiti, storici, locali, edificatori, "diversamente positivi" (la considerazione storica, precisa Hegel, sarà legittima soltanto ove operi "senza la prevenzione dei pii sentimenti" e senza "la pretesa di voler essere essa il regno dei Cieli"); d'altro lato, proprio per reagire all'empirica volgarità di queste contaminazioni, l'intelletto stesso finí per rifiutare ogni contenuto di verità alla religione, formulando il concetto piú astratto e vuoto del Dio inconoscibile dell'illuminismo e di Kant. A questo svuotamento si reagisce ora di nuovo cadendo nell'estremo opposto, ossia riducendo la coscienza religiosa negli oscuri penetrali del sentimento e dell'intuizione, della fede non illuminata dal pensiero, separando di nuovo fede e ragione, ed abbassando la prima al livello della sensibilità, e la seconda a quello dell'intelletto. E da questo punto lo scritto di Hegel è tutto una requisitoria contro i "teologi del sentimento," primo fra tutti il suo collega Schleiermacher, non senza raggiungere espressioni molto aspre (se la forma sentimentale della religione è quella del "sentimento di dipendenza," come Schleiermacher sostiene, allora "il miglior cristiano è il cane" perché nessun essere meglio di lui rappresenta l'incarnazione di quel sentimento[19]). La soluzione è, per Hegel, quella stessa che va offrendo nelle lezioni sulla *Filosofia della religione*: identità nel contenuto spirituale di verità obiettiva delle due sfere, e loro differenza nella forma, che per la religione è la rappresentazione, per la filosofia è il concetto. Non c'è bisogno di sottolineare l'importanza di queste conclusive dichiarazioni hegeliane come presupposto delle polemiche che seguiranno, proprio perché esse continuano a dar adito alle due opposte interpretazioni, l'una che avvalora la fede come identica alla filosofia nel suo contenuto di verità, l'altra che vede la fede superata dialetticamente dalla filosofia, come la rappresentazione è superata dal concetto.

### 2. *Gli articoli di Hegel sugli "Annali berlinesi" e la critica del Reformbill*

Il 1° gennaio 1827 vengono fondati a Berlino gli *Annali di critica scientifica* (*Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*), detti

anche *Annali berlinesi* (*Berliner Jahrbücher*), rivista dedicata esclusivamente a recensire le opere piú rappresentative che venivano pubblicate in Germania. L'elenco dei collaboratori della sezione filosofica della rivista (che si occupò anche attivamente di filologia, antichità classiche e letteratura) dà, in fondo, la schiera dei discepoli e il primo nucleo di quella che sarà la Destra hegeliana, alla quale appartennero in un primo momento anche i futuri rappresentanti del Centro, come Rosenkranz e C. L. Michelet, e della Sinistra, come Bruno Bauer. Fra i nomi dei primi redattori figuravano, oltre ai già citati, quelli di Boeckh, Bopp, Gans, Hegel, von Henning, Leo, Marheineke, J. Schultze, Streckfuss, Varnhagen von Ense, Waagen. Altri collaboratori furono Carové, Daub, Gabler, Hinrichs, Hoto, Rötscher, Rust, e piú oltre Rosenkranz e Feuerbach. Collaborarono alla rivista anche W. von Humboldt e Goethe.[20]

La collaborazione di Hegel durò fino alla sua morte e si concretò in otto lunghi articoli, quasi tutti di notevole importanza come presupposto degli sviluppi futuri in seno alla Scuola. Il primo articolo, del 1827, è una recensione del saggio di W. von Humboldt *Sull'episodio del Mahabbharata conosciuto col nome di Bhagavad-Gita*.[21] Hegel vi riprende punti che va trattando nelle *Lezioni*, sulla filosofia indiana, e specialmente sull'etica, la mistica e la religione. La seconda recensione, del 1828, riguarda l'edizione degli scritti postumi di Solger curata da Tieck e Raumer.[22] L'articolo è importante perché Hegel coglie qui l'occasione per esprimersi abbastanza acerbamente contro il concetto schlegeliano di ironia e contro la torbida mistica e il cattivo gusto di molte produzioni della scuola romantica (e serve pertanto da integrazione alle *Lezioni sulla filosofia dell'arte*). Sempre del 1828 è la recensione hegeliana degli scritti di Hamann editi da F. Roth[23]; Hegel vi ricostruisce lo sviluppo filosofico di Hamann, tratta i suoi rapporti con l'illuminismo, il luteranesimo e, infine, con Jacobi, concludendo che i suoi meriti riguardavano piú la ricchezza degli spunti, delle intuizioni e dei precorrimenti, che non la saldezza della costruzione sistematica. La recensione fu molto lodata da Goethe.

Col 1829 iniziano invece gli articoli che piú direttamente riguardano il nostro tema, ossia le polemiche sul sistema e sul suo contenuto. Ed anzitutto è di quest'anno la celebre recensione del libro di Carl Friedrich Göschel, *Aforismi sul non-sapere e sul*

*sapere assoluto, in rapporto alla cristiana conoscenza di fede*, apparso a Berlino qualche mese prima.[24] Come appare dal titolo Göschel aveva preso in esame l'opposizione fra il "non-sapere" e il "sapere assoluto," ed aveva cercato di superarla frapponendo fra questi termini estremi il medio del "credere e sapere." Ciò lo aveva condotto ad una critica della filosofia di Jacobi, identificata con la posizione del "non-sapere," e di tutte le affermazioni di incompatibilità fra religione e filosofia. In conclusione, se non può esser negata una differenza fra credere e sapere, pure essa non esclude che i due termini siano necessariamente ed inseparabilmente legati. È da notare che quando Göschel parla di "sapere" e di "filosofia" dà a questi termini tutte le caratteristiche della filosofia speculativa hegeliana. La recensione di Hegel è un'apologia del libro di Göschel, detto "una buona testimonianza fatta dal cristianesimo sulla filosofia," e termina con una "riconoscente stretta di mano all'autore personalmente non conosciuto." La cosa non mancò di meravigliare il pubblico culturale, che aveva preso sempre molto poco sul serio le dichiarazioni hegeliane di ortodossia, e suscitò anche represse invidie fra i discepoli verso Göschel che tra l'altro non apparteneva affatto alla scuola né alla casta dei filosofi, perché era un maturo consigliere di Corte d'appello a Naumburg; risentimenti, del resto, giustificati dallo scarso valore dell'opera, dallo stile ampolloso ed enfaticamente mistico degli "aforismi," che in altre circostanze non avrebbe certo suscitato gli entusiasmi di Hegel. Ma ciò non tolse che la *Göschel-Rezension* fosse destinata a diventare la bandiera della Destra, e che la Destra stessa, in definitiva, proprio attorno a Göschel dovesse raccogliersi di lí a qualche anno. Ricordiamo, intanto, come proprio in questo periodo Hegel stia redigendo il manoscritto di quel corso di lezioni che il discepolo teologo, Marheineke, pubblicherà poi nell'edizione completa delle opere hegeliane col titolo di *Lezioni sulle prove dell'esistenza di Dio*.[25] Hegel vi espone e discute le prove classiche dell'esistenza di Dio, tentando una restaurazione, soprattutto, della "prova ontologica." Malgrado la loro importanza, però, queste *Lezioni*, a detta di Rosenkranz, furono pressoché trascurate anche al tempo delle piú aspre controversie religiose.

Nel n. 10 del 1829 degli *Annali berlinesi* apparve l'annuncio e l'inizio d'una recensione di Hegel di cinque opere sulla sua filosofia, apparse nello stesso anno, tre anonime e due rispettiva-

mente di K. E. Schubart e L. A. Carganico (insieme) e di Christian Hermann Weisse (uno dei principali esponenti del movimento dei "teisti speculativi"). Questa recensione, però, non fu condotta a termine perché Hegel morí, e prende quindi in esame soltanto le prime due opere elencate: *Sulla dottrina hegeliana ovvero: assoluto sapere e panteismo moderno,*[26] di un anonimo da Erdmann identificato come un certo Hulsemann; e *Sulla filosofia in generale e sull'Enciclopedia delle scienze filosofiche di Hegel in particolare,* di Schubart e Carganico.[27] Nella parte che abbiamo, Hegel, per poco meno di duecento pagine, esamina rigo per rigo le due opere mostrandone con pesante arguzia le incongruenze. Lo scritto può riuscire di qualche utilità in sede di ermeneutica hegeliana perché Hegel, per rispondere ai fraintendimenti dei suoi avversari, si rifà continuamente a spiegare e precisare il senso di passi della *Logica,* della *Enciclopedia,* della *Filosofia del diritto* e, talvolta, della *Fenomenologia.* Le critiche dei tre oppositori, in realtà, non mancavano di offrire qualche spunto di possibile sviluppo, come la differenza fra negazione logica e negazione reale, il rapporto fra il movimento e il divenire, la staticità dei termini di essere e nulla (argomento che con ben altra forza speculativa sarà poi sostenuto da Trendelenburg, come vedremo). Ma è pur vero che le possibilità degli autori erano piuttosto deboli per poter sostenere la battaglia troppo leggermente intrapresa.

La recensione del volume di A. L. J. Ohlert, *L'Idealrealismo*[28] pubblicata da Hegel nel 1831, sempre sugli *Annali berlinesi,* è invece un altro interessante documento delle polemiche hegelherbartiane. L'autore del libro, partendo dall'esigenza herbartiana della risoluzione delle contraddizioni offerte dall'esperienza, ne esamina tre modi possibili, l'idealismo, il realismo, e, come loro mediazione, l'idealrealismo. La recensione di Hegel è molto incoraggiante, ma solo in quanto le affermazioni di Ohlert si lascino riassorbire nella posizione speculativa, ed in quello che anche Hegel poteva facilmente chiamare il "proprio" idealrealismo (l'idea come identificazione di razionale e reale). La critica si rivolge invece contro i fondamenti herbartiani dello scritto, specialmente riguardo al modo, inconciliabilmente diverso, di Herbart, di considerare la contraddizione, contro il principio che "dal nulla non nasce nulla," presente anche nella recensione di Herbart sopra riferita, ed anche contro l'interpretazione di Fichte.

L'ultima recensione hegeliana apparsa sugli *Annali berlinesi*

riguarda le lezioni *Sui fondamenti, l'articolazione e la successione delle epoche della storia universale*, di J. J. von Görres, il noto esponente e teorico del movimento cattolico-liberale romantico tedesco. Hegel tratta con molta severità le arbitrarie fantasticherie dell'autore, specialmente in sede di preistoria e di storia dell'antichità, contrapponendovi l'esigenza d'un metodo razionale e scientifico. In tal modo egli veniva a colpire indirettamente anche Schelling, maestro di Görres, che proprio in questo periodo svolgeva a Monaco quelle *Lezioni di filosofia della mitologia e della rivelazione* che, riprese molti anni piú tardi, a Berlino, costituiranno la schellingiana *Filosofia positiva.* La recensione è interessante anche perché, almeno da un punto di vista metodologico, potrebbe far luce, sia pure debolmente, sulla maniera, forse non del tutto negativa, in cui Hegel avrebbe considerato alcuni lati dell'opera di Strauss e della Scuola di Tubinga se l'avesse conosciuta. L'ultimo scritto di contenuto polemico pubblicato da Hegel è, come è noto, la critica *Sul Reformbill inglese*, che apparve incompleta sulla *Gazzetta generale della Stato prussiano*[29] nel 1831. Piú che una critica del contenuto del progetto inglese di riforma, l'articolo è una critica del parlamentarismo, incapace, secondo Hegel, di realizzare razionalmente i princípi della libertà, nella sua "disorganica" divisione di partiti, e di governo e opposizione. Ad esso Hegel oppone la struttura dello Stato prussiano, che quei princípi avrebbe già pienamente e completamente realizzato. Nei numeri del 26 e 27 gennaio 1831 della stessa *Gazzetta*, era invece apparso un articolo sulla nascita del Belgio indipendente, violentemente avverso al nuovo Stato, a firma "H" che si pensa fosse di Hegel. Il 7 novembre 1831 Hegel terminava la prefazione alla seconda edizione della *Logica* e sette giorni dopo moriva in un'epidemia colerica. Ebbe solenni onoranze, ma, stranamente, nessuna necrologia apparve sugli *Annali berlinesi*, che pure usavano recarne: nel primo numero di dicembre il suo nome non figura piú nella lista dei collaboratori.

### 3. *Prime polemiche della Scuola in difesa del sistema*

Se la figura del maestro domina incontrastata in queste prime battaglie in difesa del sistema, anche i discepoli non mancano

di formare ormai una schiera abbastanza agguerrita e compatta. Le altre recensioni di argomento filosofico apparse nelle prime cinque annate degli *Annali berlinesi* danno un'idea abbastanza chiara dei metodi ed argomenti di difesa. Fra i discepoli, Gabler è il piú rigoroso, Rosenkranz il piú colto, Gans il piu intelligente, Hinrichs il piú scorrevole, Michelet il piú impetuoso ed aggressivo (sí da giungere alla cattiva creanza di augurare, per esempio, allo schellingiano Troxler che l'opera di lui, oggetto della recensione, "fosse davvero il suo canto del cigno").

Fra le opere piú importanti apparse in quegli anni sulla filosofia hegeliana ci limiteremo a ricordare, di Weisse, *Sul presente punto di vista delle scienze filosofiche*[30]: l'autore, il piú vicino a Hegel fra i "teisti speculativi," ed egli stesso collaboratore degli *Annali berlinesi*, accettava molto della *Logica*, ma rimproverava a Hegel anzitutto di aver trascurato l'importanza delle rappresentazioni di spazio e tempo, le quali, al contrario, sono non meno necessarie delle categorie considerate da Hegel, perché anch'esse appartengono a ciò che non si può non pensare; in secondo luogo, di aver sopravvalutato la logica, ponendola come principio e condizione della filosofia del reale, e deducendo la realtà dalle diverse forme dell'essere. Poiché, però, Weisse non crede che si possa procedere in senso contrario, ossia dalla realtà all'idea, ne conclude che occorre una terza forma di conoscenza, oltre a quella logica e a quella sperimentale, in cui queste si compenetrino, e in cui l'unità di Spirito e Natura venga raggiunta per mezzo del concetto d'un libero Dio creatore. Al sommo del sistema, quindi, Weisse richiede una "teologia speculativa," onde venne la denominazione di "teisti speculativi" ai seguaci di questo indirizzo: l'aggettivo "speculativo" vale qui, proprio in riferimento alla filosofia speculativa hegeliana, come precisazione del carattere unitario e monistico di quell'atteggiamento di pensiero che considera la filosofia non soltanto compatibile col dogma, ma anche come conferma razionale di esso. L'opera di Weisse era fra quelle che Hegel avrebbe dovuto recensire, e la mancanza di una presa di posizione di Hegel nei riguardi di queste obiezioni, molto meglio costruite ed articolate tecnicamente che non quelle degli oscuri avversari precedenti, è certamente una perdita molto notevole per la storia del pensiero dell'ultimo Hegel. La recensione fu redatta invece da Gabler nel settembre 1832.

L'altra piú notevole opera sulla filosofia hegeliana apparsa in

vita di Hegel è data dai *Contributi per la caratterizzazione della filosofia contemporanea*[31] di Immanuel Hermann Fichte, figlio del grande Johann Gottlieb, altro rappresentante maggiore, insieme a Weisse, K. Ph. Fischer e H. Ulrici, del movimento dei "teisti speculativi." Compito dichiarato dell'opera è quello della mediazione degli opposti: a tale scopo l'autore disegna una storia del pensiero da Leibniz a Hegel, propugnando un ritorno alla *Dottrina della scienza* di suo padre (in realtà, piuttosto all'ultima fase del pensiero di questi, appunto piú vicina al teismo). Il difetto dei sistemi piú recenti — conclude Fichte jr. — è di non sollevarsi al pensiero d'un libero Dio creatore che vuol vedere la Sua immagine nei liberi spiriti, e di non allontanarsi "dallo spirito d'un falso illuminismo." L'opera fu recensita da Michelet (maggio 1830) il quale cercò di dimostrare che l'autore utilizzava troppo il sistema hegeliano che criticava, e discusse le interpretazioni kantiane e anche fichtiane del volume.

Fra le piú importanti recensioni redatte dai discepoli di Hegel in questo periodo (e apparse tutte sui *Berliner Jahrbücher*) ossia fra i piú impegnati tentativi di applicazione del sistema nel giudicare opere che non trattassero esplicitamente di Hegel, ricorderemo anzitutto la lunga recensione di Hinrichs della *Metafisica generale* di Herbart (giugno 1829 - gennaio 1831), con la quale la Scuola hegeliana passa al contrattacco contro lo herbartismo (poiché parliamo qui di "recensioni" sarà bene ricordare al lettore che si tratta però di veri e propri studi, di cinquanta e talvolta, come in questo caso, di oltre cento pagine). La critica di Herbart contro la metafisica tradizionale, dice Hinrichs, è sterile, perché anche là dove presenta una giusta denuncia di errori, le manca la possibilità di correggerli, in quanto il punto di vista realistico dell'autore è quello della coscienza comune e della filosofia intellettualistica. La filosofia herbartiana fallisce riguardo al suo scopo principale, la risoluzione della contraddizione, perché Herbart evita la contraddizione invece di affrontarla e di seguirne l'immanente autorisoluzione dialettica (e qui Hinrichs ripete quasi testualmente la critica delle antinomie kantiane contenuta nella *Logica* di Hegel). Neppure giustificato, infine, appare il punto di vista realistico, in quanto è Herbart che pone il reale dietro l'apparenza, contentandosi di dire che c'è, ma senza poter spiegare che cosa sia: il reale di Herbart è, insomma, un'astrazione, e come tale non qualcosa di positivo, bensí di negativo.

Altra recensione di notevole importanza in ordine alle polemiche del tempo è quella in cui Rosenkranz, nell'agosto 1831, esamina diverse opere dei due filosofi "dualisti" austriaci, il prete cattolico Anton Günther, piú noto agli storici della teologia, e J. H. Pabst. Rosenkranz accetta il punto di vista di Günther circa la necessità di conciliare la sapienza mondana e la scienza di Dio, ma si oppone alla netta separazione fra mondo e Dio, e, ciò nonostante, anche all'accusa di panteismo rivolta contro Hegel, nel quale, egli dice, si invera proprio lo spirito di quel cartesianesimo dal quale Günther prende le mosse.

Sempre di Rosenkranz è poi il lungo studio (dicembre 1830) dedicato all'opera di Schleiermacher, *La fede cristiana presentata sistematicamente secondo i princípi della Chiesa evangelica.*[32] È di gran lunga il risultato piú maturo dell'attività della Scuola hegeliana in questo primo periodo. Oltre a seguire tutte le fasi di sviluppo del pensiero religioso di Schleiermacher, ne discute l'atteggiamento di fronte al principio storico e al principio speculativo della filosofia della religione e soprattutto la fondazione della religiosità sull'immediato sentimento di dipendenza dell'uomo da Dio. Il principio storico della filosofia religiosa è condizionato dalla particolarità d'una Chiesa, dalla determinatezza della sua dottrina, e dagli scritti sacri. Di fronte a questa formazione ortodossa della dogmatica il principio speculativo, cioè hegeliano, è che l'uomo conosca Dio attraverso Dio stesso. Per raggiungere questa conoscenza di Dio l'uomo deve estraniarsi in Dio, e Dio, nell'atto di esser conosciuto, estranea sé stesso e passa nell'uomo. Il principio speculativo ha dunque come inizio il sapere che Dio ha di sé stesso: audacia, osserva Rosenkranz, che né il razionalismo né il soprannaturalismo riescono a perdonargli. Fra questi due opposti princípi Schleiermacher propone invece un terzo punto di vista possibile, quello della "immediata determinatezza della coscienza," che non è né un sapere né un fare, ma solo la possibilità di passare all'uno o all'altro; ed essendo il sentimento, nella sua determinatezza, dipendente da altro, Schleiermacher passa a cercare il determinante, che è Dio come impulso di eccitazione. Il sentimento pio è quindi un *sentimento di dipendenza.* Schleiermacher però, osserva Rosenkranz, non dice che cosa sia Dio: se egli considerasse l'essenza di Dio comprenderebbe la necessità di non incominciare dal sentimento individuale, bensí da Dio come fonte di sentimento; ma il sentimento diviene libero solo col pensiero,

e se il rapporto con Dio si riduce al solo sentimento, allora l'uomo non è libero, perché la libertà ci sarebbe soltanto ove, nell'esser determinato attraverso Dio, io fossi determinato anche attraverso me. Schleiermacher non si solleva quindi al di sopra della misera categoria della limitata relazione dell'uomo a Dio; la dogmatica ne risulta casuale e soggettiva. Una proposizione dogmatica si distingue per Schleiermacher da una proposizione speculativa perché la prima proviene dal sentimento: ma cosí si verificherebbe la ridicola e scolastica duplicità d'una verità dogmatica e d'una verità filosofica. In realtà, invece, aggiunge Rosenkranz, etica e dogmatica teologica non sono distinguibili dall'etica e dalla teologia speculativa secondo il contenuto, bensí soltanto secondo la forma: onde la coincidenza di filosofia e teologia è non l'unità immediata della Scolastica, bensí un'unità mediata dalla separazione di teologia e filosofia. Schleiermacher invece prende lo stato sentimentale come base della sua ricerca, e dal momento che l'uomo, piamente sentimentale sente Dio in sé, egli può, dalla propria sensibilità, astrarre gli attributi di Dio, ed anche estraniarsi dal mondo. Ed è interessante, osserva Rosenkranz, notare come in Schleiermacher l'aggrapparsi all'immediatezza si rovesci in seguito in un completo abbandono di sé all'Assoluto, e come questa offerta all'Assoluto non sia fatta per amore di esso, bensí per amore dell'immediatezza, e sia solo un'apparenza assunta dal soggetto per impadronirsi di Dio con quest'astuzia: il soggetto si estranea per raggiungere la verità, ma poiché è sempre il mero soggetto individuale ad esprimersi, esso raggiunge solo la verità propria.

Cosí si conclude la prima parte di questo scritto, sul quale ci siamo soffermati perché offre un documento abbastanza preciso dello stato delle questioni alla vigilia delle maggiori controversie religiose degli anni successivi. La seconda parte tratta questioni piú particolari, ma proprio in funzione dei futuri sviluppi sarà interessante dare uno sguardo alle conclusioni di Schleiermacher che Rosenkranz riassume alla fine del suo lavoro. 1) La conoscenza religiosa parte dal sentimento, quindi Dio non può esserne soggetto; e se noi troviamo in noi stessi momenti che non sono deducibili dal nostro essere, questi momenti devono esser considerati effetti d'una essenza infinita; quindi, i contenuti di questi momenti possono esser concepiti come attributi di Dio, badando però che solo per noi il predicato esprime qualcosa di particolare, ma non per Dio che, superiore ad ogni antitesi, è l'essenza auto-

determinantesi. 2) L'uomo e il mondo sono finiti; l'uomo conosce la finitezza in opposizione all'infinità divina, e si sente quindi dipendente, ed il suo compito è di mantenere sempre acceso il sentimento della propria nullità in rapporto a Dio. L'uomo deve continuamente far scomparire la sua coscienza del mondo nella sua coscienza di Dio. Il volersi mantenere per sé è il peccato. 3) Poiché l'uomo oscilla fra il finito e l'infinito, Dio crea un Uomo straordinariamente cosciente di Dio, un Uomo specificamente diverso dagli altri per intensità di coscienza di Dio, e capace di comunicare agli altri tale propria coscienza. Gli uomini che hanno potuto accogliere il messaggio di questa coscienza costituiscono l'unità spirituale della Chiesa, e sono fortificati nel loro sentimento di dipendenza da questa coscienza del Cristo, onde la loro identità col Cristo può esser chiamata Spirito divino. In questo senso lo spirito della Chiesa è divino, ma non è Dio, come Dio non è neppure il Cristo, perché Dio è solo Dio stesso.

Questo è il sistema di Schleiermacher, conclude Rosenkranz, sommamente caratteristico per la lotta che vi si agita all'interno fra l'elemento dogmatico e l'elemento scettico, fra il sentimento immediato e l'intelletto: sí che "dovrebbe esser studiato dai teologi molto piú di quanto non sia stato fatto." L'ultima frase di Rosenkranz ha del profetico, se si pensa quanto abbiano dovuto a Schleiermacher lo storicismo biblico ed il panteismo di Strauss, e quale profonda ragione abbia avuto Feuerbach di dichiararsene discepolo.

Per concludere, ricorderemo due recensioni di Marheineke, una sulla *Filosofia della rivelazione* dello schellingiano B. H. Blasche[33] (novembre 1829) e l'altra (ottobre 1827) delle *Lezioni di filosofia religiosa* di Baader,[34] con interessanti osservazioni sulla teologia protestante e cattolica.

Questo primo periodo della Scuola hegeliana offre dunque una notevole quantità di spunti problematici che diverranno presto i moventi di una delle piú grandi crisi del pensiero moderno. E se la loro decisività non appare a prima vista all'occhio non esercitato, ciò è dovuto anzitutto alla rigidezza scolastica della loro prima formulazione; in secondo luogo, alla presenza di Hegel che riesce ancora, con la potenza del suo gioco dialettico, ad esercitare un'efficace azione di mediazione, sí da non permettere che i punti di vista opposti esprimano la loro autentica voce; ed in terzo luogo alle condizioni storiche sulle quali grava ancora la

pesante atmosfera del Congresso di Vienna, e nelle quali l'azione di equilibrio esercitata dal ministro del culto e dell'istruzione von Altenstein trova proprio nella filosofia ufficiale di Hegel la sua piú opportuna espressione culturale. La Rivoluzione di luglio nella vicina Francia, la morte di Hegel, piú tardi quella di von Altenstein e di Federico Guglielmo III, e la successione di Federico Guglielmo IV al trono e di Eichhorn al ministero, con il loro tentativo d'una svolta in senso ancor piú conservatore, libereranno le forze represse.

*Capitolo secondo*

## Secondo periodo della Scuola. Le controversie sulla religione (1831-1839)

J. E. Erdmann apre la sua esposizione delle controversie della Scuola sulla religione osservando come Hegel, nel giustificare la conciliabilità del dogma con la propria filosofia, l'avesse basata sul fatto che quest'ultima aveva scoperto la coincidenza del Soggetto con la Sostanza. Questo astratto schema metafisico si adattava, secondo la mentalità del tempo, ad esprimere il senso ben piú concreto dei principali problemi religiosi, come quello del rapporto fra l'uomo e Dio, fra finito e infinito, e di conseguenza anche dell'immortalità, della personalità di Dio, di Cristo, della redenzione e della Grazia. In effetti, però, la soluzione dialettica di Hegel (la Sostanza si fa Soggetto in quanto si conquista come tale; la Singolarità è sintesi di universalità e particolarità) dava obiettivamente adito alle due soluzioni opposte dei determinati problemi religiosi, positiva cioè, o ortodossa, e negativa. Intanto, il carattere piú peculiare del movimento di crisi che ne derivò fu — e cosí avvenne anche nel campo dei problemi politici — quello della progressività. Infatti non si cominciò con le questioni di fondo, ma vi si giunse alla fine, e lo sviluppo del dibattito sui problemi religiosi vide succedersi le questioni in quest'ordine: immortalità; personalità e storicità di Cristo; Dio e l'essenza della religione.

### 1. *Questione dell'immortalità*

Un anno prima che Hegel morisse (nel 1830) apparve a Norimberga un anonimo, *Pensieri sulla morte e l'immortalità*[35] che sosteneva essere la morte non una privazione, ma un privilegio da cui l'uomo non poteva andare esente, proprio in quanto essa rappresentava il necessario risolversi del finito nell'infinito. L'autore dello scritto si dichiarava hegeliano e riteneva che lo hegelismo non dovesse affatto difendersi dall'accusa di panteismo, anzi dovesse apertamente e francamente ammettere la sostanza panteistica del sistema. Noi che conosciamo ora gli scritti giovanili di

Hegel e le loro pagine sulla morte, possiamo misurare le ragioni dell'anonimo. Hegel invece non si pronunciò, e la scuola non credette di dover dare molto peso al libretto perché, a detta di Erdmann, "esso si basava interamente sulle opposizioni di finito e infinito, essenza e apparenza ecc., dalle quali, secondo Hegel, soltanto l'astratto intelletto non esce." Cosí, secondo un costume inaugurato da Hegel e dai suoi scolari, l'accusa di "intellettualismo" serviva ad una comoda sofistica elusiva. L'anonimo era Feuerbach, ventiseienne.

Molto maggior risonanza trovarono invece i volumi di Friedrich Richter *La dottrina dei novissimi* e *La nuova dottrina dell'immortalità*.[36] L'autore sosteneva che, dal punto di vista hegeliano, non è possibile parlare di sopravvivenza dell'anima personale, che, del resto, può esser desiderata soltanto dall'egoista, incapace di rassegnazione. La dimostrazione era condotta con andamento poco rigoroso e non era inserita in una piú ampia visione sistematica come nel manifesto panteistico di Feuerbach. Il primo a rispondere a Richter fu Weisse, sugli *Annali berlinesi* (recensione della prima delle due opere, settembre 1833). Questi controbatté a Richter che nessuna rassegnazione può far desiderare l'annientamento totale, perché si tratterebbe d'un desiderio (termine attivo, positivo) di nulla, anzi del nulla stesso, quindi d'una contraddizione; e concludeva osservando quanto pericoloso fosse che simili argomenti fossero trattati da intelletti incapaci di speculazione. Questa conclusione diede modo a Richter di manifestare il sospetto che Weisse, in fondo, la pensasse come lui. E ciò egli fece nella sua replica, *La dottrina segreta della recente filosofia*[37] cui Weisse rispose a sua volta con *La segreta dottrina filosofica dell'immortalità dell'individuo umano*.[38] Weisse riconosceva che Hegel, per coerenza, avrebbe dovuto negare l'immortalità, ma con lodevole riserbo aveva sempre evitato questa questione. Ma i risultati della nuova filosofia sarebbero stati applicati molto piú giustamente ove si fossero ammessi un Dio personale e l'immortalità individuale, della quale non si può esser certi *a priori*, ma per mezzo dell'esperienza morale e religiosa.

Nello stesso anno 1834 era però già apparsa, fin dal gennaio, sugli *Annali berlinesi*, una recensione di Göschel della *Nuova dottrina dell'immortalità* di Richter. Göschel riconduceva il problema dell'immortalità alla dialettica di universalità-particolarità-singolarità: se è vero che, secondo Hegel, lo Spirito è piú alto

della natura, esso è singolarità, superamento della individualità ripetibile, quindi immortale. Questo però non voleva, osservavano gli hegeliani piú ortodossi, quando, con Göschel, si finiva col promettere l'immortalità proprio all'individuo ripetibile e particolare, all'"esemplare" (Erdmann). Gli antihegeliani come Fichte jr., Weisse e Beckers dissero allora che Göschel aveva ragione dal punto di vista sistematico, ma che ciò che egli sosteneva non era affatto hegeliano. Rispose loro Hinrichs (*Annali berlinesi*, aprile 1836) per difendere il carattere hegeliano nell'ortodossia di Göschel. Nella polemica intervenne alla fine anche Kasimir Conradi col volume *Immortalità e vita eterna*,[39] nel quale tentò una conciliazione delle opposte vedute per mezzo d'una differenziazione fra i concetti di immortalità e vita eterna: all'individuo spetta l'immortalità, ma non l'eternità, che è propria dello spirito, cioè di Dio.

## 2. *Questione cristologica*

Ma già dall'estate 1835 l'attenzione del pubblico filosofico era stata attratta da un oggetto di ben altro interesse: la pubblicazione, a Tubinga, del primo volume della *Vita di Gesú elaborata criticamente* di David Friedrich Strauss,[40] seguito dal secondo dopo pochi mesi. L'opera era stata preceduta da una recensione, sugli *Annali berlinesi* (novembre 1834), degli studi biblici di Schneckenburger, Sieffert e Kern, nella quale Strauss aveva già sostenuto la necessità dello studio delle fonti, e si era compiaciuto dell' "astuzia della ragione" che, opponendo i Sinottici a Giovanni, aveva promosso l'educazione dell'umanità dall'interpretazione della lettera a quella dello spirito dei Vangeli. L'opera si componeva ora di un'introduzione, sulla formazione del punto di vista mistico; di tre parti che trattavano della nascita e infanzia di Gesú, della sua vita pubblica, e della sua morte e resurrezione; e di una conclusione, sul significato dogmatico della vita di Cristo.

Razionalisti e soprannaturalisti, dice Strauss, hanno negato la presenza di miti nei Vangeli: pure, essa è incontestabile. Nessuno dei Vangeli è opera d'un testimone oculare; anzi neppure d'un contemporaneo che potesse vagliare l'attendibilità del materiale di cui si serviva. Del resto lo stesso racconto dei miracoli è in contraddizione col concetto di Dio quale ordinatore della natura per mezzo di leggi universali. Dio opera immediatamente soltanto sul

tutto, ma sull'individuo opera sempre attraverso la mediazione delle leggi di natura. I miti evangelici non sono però invenzioni di singoli: essi sono l'opera d'un'attività poetica *non intenzionale*, e collettiva, di tutta la comunità cristiana originaria, e risultano in parte dalle aspettazioni messianiche, in parte dall'impressione lasciata dalla figura storica di Gesú, e in parte da avvenimenti reali e trasfigurati.

Ciò non significa che essi siano del tutto privi di verità: il contenuto di verità della religione e quello della filosofia sono identici; ma esse differiscono per la forma, che per la filosofia è il concetto e per la religione è la rappresentazione sensibile e sentimentale. Nei miti religiosi la verità è appunto rivestita da una forma rappresentativa, onde, pur non essendo storici gli avvenimenti narrati, è vero il loro senso, come nelle parabole. E la verità presente nei Vangeli e nella religione cristiana in generale è identica alla verità espressa dalla filosofia speculativa: la "Sostanza" come unità, anzi come il divenir uno della natura divina ed umana. Ma di questa unità Cristo è soltanto il simbolo: in effetti essa non può realizzarsi in un singolo individuo, in un "esemplare," bensí soltanto nello spirito dell'intera umanità, che è essa "unione di entrambe le nature [...] figlia d'una madre sensibile e d'un padre sovrasensibile, dello Spirito e della Natura."

La reazione del pubblico culturale e delle autorità fu immediata. Da un lato venne a Strauss la piú ampia notorietà, e la sua opera vide quattro edizioni in cinque anni; dall'altro, meno di due mesi dopo la pubblicazione del libro, egli venne esonerato dall'ufficio di *Repetent* nello *Stift* di Tubinga e trasferito al liceo della nativa Ludwigsburg. Incominciarono ad apparire subito gli scritti degli oppositori: Karl Harraeus, nella sua biografia di Strauss,[41] elenca quarantasette opere al riguardo, apparse fra il 1835 e il 1844, piú cinque parodie. Fra i nomi degli autori di questi scritti figurano quelli di Baader, Baumgarten-Crusius, Beck, Eschenmayer, Gabler, Krug, Leo, Paulus, Steudel, Tholuk, De Wette, Weisse, Menzel, Schaller. Uno dei critici piú severi della *Vita di Gesú* fu Bruno Bauer, con una recensione sugli *Annali berlinesi* del dicembre 1835. L'anno seguente fondò a Berlino la *Rivista di teologia speculativa* che in tre anni di vita raccolse articoli dei maggiori rappresentanti della Destra e del Centro, quali Gabler, Erdmann, Göschel, Schaller ecc.

Strauss rispose con tre fascicoli di *Scritti polemici in difesa*

*del mio libro sulla vita di Gesú e per una caratterizzazione della presente teologia* apparsi a Tubinga nel 1837.[42] Il primo contro Steudel, già suo maestro a Tubinga, il secondo contro l'altro suo maestro Eschenmayer e contro Menzel,[43] il terzo contro vari articoli apparsi nella *Rivista della Chiesa evangelica*, negli *Studi e critiche teologiche* e negli *Annali berlinesi*.[44] Proprio nei riguardi di quest'ultima rivista, e cioè di Bruno Bauer e Rosenkranz, noi troviamo le precisazioni di Strauss sul suo rapporto con la Scuola hegeliana.

Hegel, dice Strauss, molto probabilmente non avrebbe approvato la sua critica biblica: ciò nonostante essa non solo non violava, ma applicava e realizzava lo spirito dello hegelismo. La Scuola hegeliana si divideva ora, come il Parlamento francese, in una Destra, che applicava l'idea della unità della natura divina e umana considerando tutta la storia evangelica come autentica storia, e vi appartenevano Göschel, Gabler e Bruno Bauer; in un Centro, che compiva quell'applicazione soltanto in parte nel senso della Destra, e ad esso apparteneva Rosenkranz; e in una Sinistra, rappresentata da lui, Strauss, che l'applicava nel senso di non considerare affatto come storia la storia biblica. La vita divina si manifesta nelle grandi personalità storiche, ma in nessuna pienamente ed assolutamente; il piú alto grado raggiungibile da una umana persona è quello della coscienza della propria unità con Dio. Gesú ha posseduto questa coscienza come nessun altro uomo, e pertanto come nessun altro può esser detto Dio-Uomo. Questo riconoscimento, nel quale possiamo misurare tutta l'influenza di Schleiermacher, rappresentava evidentemente soltanto una parziale ed inessenziale concessione di Strauss all'ortodossia, che pone la divinità-umanità di Cristo come costitutiva della sua stessa essenza (unione "ipostatica" delle due nature nell'unica Persona) assolutamente diversa, quindi, da quella dell'uomo, del tutto privo della natura divina. Pure, però, Strauss non aveva tutti i torti nel giudicare la sua veduta come compatibile con lo hegelismo, in quanto proprio l'assoluta diversità fra umano e divino è una proposizione chiaramente contraria allo spirito del sistema di Hegel.

Ciò su cui continuò a puntare la Destra fu invece sempre l'articolazione del rapporto fra universalità, individualità dell'"esemplare," e singolarità, sostenendo che l'umanizzazione di Dio non poteva realizzarsi nell'uomo singolo, ma solo nella Umanità, di fatto rappresentata e come concentrata nella persona del Media-

tore, Cristo. E Göschel, nei *Contributi alla filosofia speculativa*,[45] giunse a proporre un parallelo con la figura del monarca, che esso solo dà unità al regno pur nella molteplicità dei sudditi e delle classi.

Intanto il paragone scherzoso di Strauss con la Destra e la Sinistra politica incominciava subito a guadagnare la fortuna che poi fu definitiva, ed anche gli altri hegeliani vennero distribuiti nelle tre schiere, o si assegnarono da sé ad una di esse. Al centro vennero assegnati, oltre a Rosenkranz che in una commedia, *Il centro della speculazione*,[46] celiò su sé stesso, divenuto improvvisamente il centro dell'universo filosofico, anche Schaller, che nel suo opuscolo *Il Cristo storico*,[47] pareva aver concesso molto alla serietà ed al rigore scientifico dell'opera straussiana, K. Conradi, che in diversi scritti, fra i quali piú importante *Cristo nel presente, nel passato e nel futuro*,[48] si era dichiarato ugualmente contrario a Strauss ed a Göschel, e poi ancora Vatke, e Karl Ludwig Michelet nella prefazione alla sua nota *Storia degli ultimi sistemi della filosofia da Kant a Hegel*.[49]

Ma piú che dalla Destra hegeliana la battaglia contro Strauss veniva condotta dagli antihegeliani, specialmente del gruppo dei "teisti speculativi" guidati da I. H. Fichte e raccolti attorno alla sua rivista, la *Rivista di filosofia e di teologia speculativa*,[50] fondata nel 1837, in cui apparvero articoli dello stesso Fichte, di Weisse, Krabbe, Vorländer. Come già a proposito della questione dell'immortalità, questi da un lato combattevano lo storicismo biblico di Strauss, ma dall'altro lo consideravano un'autentica conseguenza della filosofia hegeliana, per coinvolgere anche Hegel nelle loro accuse.

Weisse, per parte sua, dopo di aver discusso la *Vita di Gesú* nello scritto *Sui fondamenti filosofici della Vita di Gesú di Strauss*,[51] pubblicò qualche anno dopo una delle sue opere maggiori, la *Storia evangelica*,[52] in cui si prefiggeva lo scopo di liberare la figura storica di Gesú dall'oscuro involucro della tradizione e del dogma. Era d'accordo con Strauss nel negare i miracoli (salvo alcuni fenomeni soprannaturali, come le apparizioni di Gesú ai discepoli dopo la morte, ecc.) e nel ritenere che i miti si fossero mescolati in varia misura alla storia evangelica (ad es., nella discendenza di David sarebbe adombrata la connessione di Giudaismo e Cristianesimo, nel racconto dei Magi il fatto che anche la religione naturale rimanda al Cristianesimo, ecc.). Alla veduta

panteistica che Dio divenga persona nell'uomo, ed a quella mistica che lo divenga in Cristo, Weisse contrapponeva la concezione secondo cui in Cristo diviene persona il Logos, già vivente nell'uomo anche prima di Cristo, ma in Cristo per la prima volta venuto alla coscienza; sí che gli uomini, per mezzo d'una cosciente ripetizione della figura di Cristo in sé, divengono partecipi della salvezza. Weisse polemizzava poi contro la veduta d'una interruzione del corso storico per mezzo della Redenzione, pur ammettendo che le lotte siano subentrate nella storia come effetto del peccato. L'opera fu giudicata dai piú ortodossi avversari di Strauss come troppo conciliante verso di questi.

Intanto veniva però maturandosi una profonda crisi proprio in uno dei maggiori avversari di Strauss, Bruno Bauer, che da hegeliano ortodosso doveva ben presto passare all'estrema Sinistra della Scuola, soprattutto in ordine alle controversie religiose. Nella prima parte della *Critica della storia della rivelazione*[53] (del 1838) che trattava del Vecchio Testamento, egli osservava come, poiché i diversi momenti della rivelazione si erano susseguiti nel tempo, ciascuno di essi fosse limitato, e pertanto particolarizzato e privato di valore assoluto, dai momenti seguenti: concludendo hegelianamente che una tal limitazione e relativizzazione, essendo in realtà una negazione, inficiava di contraddittorietà tutta la rivelazione nel suo complesso. L'anno dopo egli pubblicava poi un'operetta contro il teologo evangelico Hengstenberg (*Il signor dottor Hengstenberg. Lettera critica sull'opposizione della legge e del Vangelo*)[54] il quale identificava Antico e Nuovo Testamento, sostenendo al contrario che, mentre l'Antico Testamento soffriva della contraddizione d'esser limitato al solo popolo ebraico, il Nuovo Testamento era esente, nella sua universalità, da questa contraddizione, e pertanto rappresentava un ulteriore momento della Coscienza divina. Un passo ancora, e Bruno Bauer considererà questi "momenti" come propri, invece, dell'autocoscienza dello Spirito.

### 3. *Gli "Annali di Halle": dal legittimismo alla critica politica. Feuerbach e le origini della Sinistra antihegeliana*

Il 1° gennaio 1838 era però già avvenuto uno dei fatti piú importanti di tutto il periodo che stiamo considerando, per gli

sviluppi che ad esso dovevano seguire: la fondazione, a Halle, degli *Annali di Halle per la scienza e l'arte tedesca* (*Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*) diretti da Arnold Ruge e Theodor Echtermeyer e stampati a Lipsia da Otto Wigand. All'inizio la rivista raccolse collaboratori di diverse tendenze, prevalentemente del Centro hegeliano come Schaller, Rosenkranz e Vatke; ma vi figuravano anche Hinrichs e Feuerbach. Anche l'indirizzo generale fu centrista, sia riguardo ai problemi religiosi che politici. Ma nel giugno 1838 Ruge pubblicò un articolo per giudicare la polemica fra il cattolico Görres ed il protestante Heinrich Leo,[55] considerandoli entrambi reazionari in quanto si opponevano all'illuminismo, al razionalismo ed al libero spirito della Riforma in atto nello Stato prussiano. Leo rispose con una "denuncia" degli *Annali di Halle*, in un articolo sul *Settimanale politico berlinese*,[56] ed in un opuscolo, *Gli hegelingi, atti e documenti per la cosiddetta "denuncia della verità eterna,"*[57] in cui prendeva particolarmente di mira Michelet, Bayrhoffer, Meyen e la *Gazzetta letteraria*, Ruge e gli *Annali di Halle*. Replicarono separatamente Meyen con un opuscolo e Ruge con due articoli sugli *Annali*, *La denuncia degli Annali di Halle* (luglio 1838) e *Leo e la Gazzetta della Chiesa evangelica contro la filosofia*, dell'ottobre.[58] Le accuse di Leo e di Hengstenberg, attentando al principio della libertà, minano l'essenza dello Stato prussiano, il cui progressivo sviluppo è la migliore garanzia contro la rivoluzione.

Questa insistenza nella difesa dell'illuminismo e del razionalismo e questo basare la superiorità dello Stato prussiano sul "principio della libertà" rappresentano il primo segno, sia pur lieve, d'una iniziale svolta a sinistra della rivista. Un avviamento molto piú deciso in questa direzione vien determinato invece da tre articoli di Feuerbach, rispettivamente del dicembre 1838 e del marzo e del settembre 1839. Nel primo, *Sulla critica della filosofia positiva*, Feuerbach critica il tentativo della "filosofia positiva" destro-hegeliana di conciliare la speculazione col dogma, definito una "menzogna contro entrambi": contro la filosofia, perché usa la sua forza concettuale a sostegno delle rappresentazioni dogmatiche; contro il dogma, fondandolo e sostenendolo con concetti che si oppongono alla sostanza rappresentativa che lo costituisce, e l'annullano.[59] Il secondo articolo, originariamente intitolato *Il vero punto di vista dal quale dev'esser giudicata la po-*

*lemica Leo-hegeliana* fu notevolmente ridotto dalla censura, e Ruge lo pubblicò integralmente nel 1839 a Mannheim col titolo *Cristianesimo e filosofia.*[60] Feuerbach vi vuol dimostrare che i rimproveri dei conservatori contro la filosofia hegeliana sono rivolti, puramente e semplicemente, contro la filosofia e l'attività del pensiero in genere. Inoltre Feuerbach incomincia qui a rivolgere i suoi primi e piú sostanziali rimproveri contro la stessa filosofia hegeliana. Specialmente nella *Filosofia della Religione*, dice Feuerbach, Hegel non ha applicato rigorosamente il suo concetto dell'uomo, come era necessario per una sua vera valorizzazione, a causa d'un ambiguo misticismo che si nota, per esempio, nella teoria della rivelazione; se l'avesse fatto, non si sarebbe ridotto a porre la differenza fra religione e filosofia come semplicemente formale, ma si sarebbe posto in un rapporto critico verso ogni teologia e ogni dogmatica. Invece egli ha finito col non far altro che assumere i dogmi in un senso diverso da quello della Chiesa.

Il terzo articolo di Feuerbach è la celebre *Critica della filosofia hegeliana*,[61] di cui, oltre all'importanza speculativa, dev'esser qui sottolineata la grande importanza storica, in quanto lo scritto inaugura un atteggiamento che sarà fra breve essenzialmente caratteristico di una parte della Sinistra, e cioè la critica sempre piú aspra della dottrina del maestro. Mentre Strauss e B. Bauer, cioè, rimarranno legati a Hegel almeno per tutto il periodo che qui ci interessa, con questo Feuerbach, e poi piú tardi con Ruge e col giovane Marx, avremo una Sinistra sostanzialmente antihegeliana, che finirà persino col concordare, specialmente dal punto di vista della metodologia logica, coi piú maturi risultati della critica degli antihegeliani conservatori e teisti che si ottennero, per esempio, con Trendelenburg.

La filosofia hegeliana, dice Feuerbach, è il punto culminante della filosofia speculativa. Essa pretende di avere un inizio assoluto, senza presupposizioni, ma in realtà l'atteggiamento stesso del pensiero assolutizzante presuppone gli elementi determinati dell'esposizione: cosí l'inizio della Logica presuppone i concetti di immediatezza, indeterminatezza, identità, di "passaggio," di "dileguare" (che esso stesso, si chiede Feuerbach precorrendo Trendelenburg, "è un concetto, o piuttosto una rappresentazione sensibile?"). La logica hegeliana combatte l'intelletto e le sue determinazioni: ma l'intelletto ripropone sempre le proprie istanze come le istanze della determinatezza richiesta dalla definizione

*per differenza specifica.* La logica quindi non può dimostrare la propria verità se si pone inizialmente in contraddizione con la realtà sensibile e col concetto che l'intelletto determinante si fa della realtà stessa, senza poter poi risolvere tale contraddizione. La dialettica hegeliana ne risulta non come un *dialogo* con la realtà sensibile, bensí come un *monologo* con sé stessa; essa compie una rottura con l'intuizione sensibile, senza alcuna mediazione, dando alla filosofia un inizio immediato. Pertanto è una "mistica razionale," che non soddisfa né le anime mistiche né le menti razionali. A correzione degli errori della filosofia speculativa Feuerbach conclude propugnando un "ritorno alla natura," la quale, intesa "nella sua verità, cioè come ragione oggettiva, diventa l'unico criterio direttivo tanto della filosofia quanto dell'arte."[62]

Nell'ottobre 1839 iniziava poi sugli *Annali di Halle* un lungo studio di Ruge ed Echtermeyer dal titolo *Il protestantesimo ed il Romanticismo. Per l'intelligenza dell'epoca e dei suoi contrasti. Un manifesto.*[63] Lo scritto annuncia l'inizio d'una nuova epoca di liberazione degli spiriti dalle forze del torbido irrazionalismo rappresentate dal romanticismo. Vien tentato un periodizzamento di esso in quattro fasi che terminerebbero rispettivamente nel 1770, 1790, 1810 e 1830, e ne vengono individuati i progenitori, i rappresentanti e gli epigoni. Il culmine del Romanticismo è nella filosofia schellingiana, cui vengono contrapposti lo hegelismo, lo spirito della Riforma, ed il Prussianesimo, cui la Destra si dimostra infedele per contaminazioni romantiche. La polemica religiosa e politica dell'articolo consiste nella contrapposizione del Protestantesimo al Cattolicesimo romantico, e d'un prussianesimo liberale e riformistico al medievalismo assolutistico. Siamo ancora sul piano del lealismo e del legittimismo, dal quale la rivista incomincerà ad allontanarsi nei mesi successivi: è del novembre 1839 un articolo di Ruge *Karl Streckfuss e il prussianismo*, in cui, intervenendo in una polemica fra Streckfuss e Venedy, si rimprovera allo Stato prussiano di essersi allontanato dai princípi della Riforma e, nella sua tendenza assolutistica, burocraticistica ed anticostituzionale, di essersi avviato a diventare sostanzialmente "cattolico." Analoga accusa di cattolicesimo rivolge contro lo Stato K. B. Biedermann in un articolo di poco posteriore. Siamo alla vigilia del passaggio degli *Annali di Halle* al radicalismo politico.

## 4. *Polemiche nella sfera logico-metafisica. Schelling contro Hegel*

Nonostante la predominanza delle questioni religiose, in questo secondo periodo della storia della Scuola hegeliana non sono affatto cessate le discussioni su problemi di logica e di metafisica. I documenti piú significativi si riferiscono ai "testi speculativi," a Schelling, Braniss, Bachmann, Günther e Beneke, ed alle relative risposte degli hegeliani.

Nel 1832 Weisse pubblicò l'opera *Sul rapporto del pubblico con la filosofia nel momento della morte di Hegel*,[64] nella quale incomincia a farsi piú sensibile il distacco da Hegel, accusato d'esser caduto in un panteismo logico. Inoltre, secondo Weisse, la filosofia della natura dovrebbe essere un'empiria filosofica, non una costruzione logica, e parimenti nella dottrina dello Spirito oggettivo dovrebbero maggiormente esser riconosciuti i diritti della realtà empirica. Infine Weisse propone una riforma del sistema: la dottrina dello Spirito oggettivo deve, secondo lui, articolarsi nello studio del linguaggio, dello Stato e della Storia come teologia dello Spirito, in cui si aspira soltanto a ciò che invece la scienza, l'arte e la religione raggiungono. Queste ultime sfere verrebbero sviluppate nella dottrina dello Spirito assoluto, in corrispondenza con le idee di Vero, Bello e Bene. Quindi il sistema si articolerebbe in un'enciclopedia delle scienze cui seguirebbero l'estetica e l'etica. Quest'ultima coinciderebbe con la filosofia della religione che, contro il panteismo e il deismo, deve porre un Dio personale ed una libertà morale. A difesa di Hegel rispose a Weisse Göschel con *Il monismo del pensiero*,[65] opera che ebbe molta fortuna fra gli hegeliani di Destra che la considerarono un po' il loro manifesto; Göschel rimprovera a Weisse d'esser caduto nel dualismo di forma e contenuto, e difende il punto di vista monistico-dialettico, con il quale lo hegelismo si identifica. Weisse replicò con *L'idea della Divinità*,[66] accentuando il suo distacco da Hegel. Nel successivo volume *Linee fondamentali della metafisica* e nell'articolo *Tre questioni fondamentali della presente filosofia*,[67] pubblicato nella *Rivista di filosofia e di teologia speculativa* di Fichte jr., si consolida l'atteggiamento antihegeliano di Weisse e si indirizza in un senso che rivela sensibili influssi di Schelling. Egli ritorna ad opporre al sistema hegeliano della necessità un sistema

della libertà, che possa concludersi nel concetto della libera creazione del mondo reale da parte di Dio.

Anche l'altro maggiore rappresentante del teismo speculativo, I. H. Fichte, non manca di partecipare attivamente a questi dibattiti con le opere *Sull'opposizione, la svolta e lo scopo della filosofia odierna*,[68] che combatte in Hegel il panteismo e l'identificazione di essere e pensiero, e propone una mediazione fra soggettivismo ed oggettivismo; e *Sulle condizioni d'un teismo speculativo*,[69] in origine recensione della *Prefazione* di Schelling su cui ci diffonderemo piú avanti; e, infine, *Ontologia*,[70] in cui critica soprattutto la logica hegeliana e la dialettica, e si avvicina notevolmente a Weisse.

Il terzo rappresentante del "teismo speculativo" è ora Karl Philipp Fischer (Hermann Ulrici pubblicherà la sua prima opera notevole solo nel 1841) che entra nelle polemiche di questi anni con le opere *La libertà dell'umano volere nel progresso dei suoi momenti*[71] e *La scienza della metafisica in compendio.*[72] Egli risente, molto piú degli altri rappresentanti del movimento, dell'influenza di Schelling, e rimprovera a Hegel non tanto l'identificazione di logica e metafisica, quanto d'aver dato soltanto una logica, ma non una metafisica.

Fra gli altri avversari di Hegel, ma non di tendenza teistico-speculativa, ricorderemo C. J. Braniss, autore d'un *Manuale di logica*[73] e d'un *Sistema di metafisica*[74]; C. F. Bachmann, che negli scritti *Sul sistema di Hegel e sulla necessità d'una ulteriore riforma della filosofia*[75] e *Antihegel. Risposta ai sigg. proff. Rosenkranz e Hinrichs*[76] si allontana dai suoi favorevoli apprezzamenti precedenti dello hegelismo, rimproverando a Hegel l'identificazione di logica e metafisica, di essere e pensiero e il disprezzo dell'empiria; il dualista Günther, scrittore immaginoso ed aforistico che però fu, insieme al giovane Marx, un lettore della *Fenomenologia* attento come forse nessuno in questo periodo, con le opere *Il banchetto di Peregrino*, *Teste di Giano*, *L'ultimo simbolico* (su Bauer e Möhler), *Thomas a scrupulis* (su Weisse e Fichte jr.)[77]; lo herbartiano M. W. Drobisch e molti altri della stessa scuola; e infine l'empirista O. F. Gruppe, poi ministro del culto e dell'istruzione, autore d'una commedia satirica contro Hegel, molto mal giudicata da Zelter in una lettera a Goethe, *I vènti, ovvero l'assolutissima costruzione della nuova storia universale cantata*

*da Absolutus von Hegelingen col corno di Oberon*, di *Antäus* e *La svolta della filosofia nel diciannovesimo secolo.*[78]

A tutti questi critici del sistema gli hegeliani della Destra e del Centro e talvolta anche quelli della nascente Sinistra risposero sugli *Annali berlinesi* o sugli *Annali di Halle* o talvolta con volumi, fra i quali il piú importante è *La filosofia del nostro tempo*[79] di Julius Schaller, contro Fichte jr., Weisse, Braniss, K. P. Fischer, e contro il giurista Julius Stahl, del quale già nel 1829 era apparsa la prima edizione della prima parte di quella *Filosofia del diritto* che, ristampata con molti ampliamenti nel 1847, costituirà forse la piú importante espressione della critica conservatrice di estrema destra alla filosofia politica di Hegel, e del resto anche alle altre parti del sistema. Di essa ci siamo occupati in altra sede (vedi nota 7), e quindi ci limiteremo a ricordare qui che, appunto di questa prima parte (*Storia della filosofia del diritto*), apparvero negli *Annali berlinesi* una recensione di Feuerbach, del luglio 1835, ed una recensione di Michelet, dell'agosto 1839.[80] A Weisse risposero invece sugli *Annali berlinesi* Gabler (1832), Hinrichs (1832, recensendo il *Monismus des Gedankens* di Göschel) e Rosenkranz (1835). A Fichte jr. rispose Hinrichs (1832 e 1835); a Fischer, Göschel e Schmidt (1833); a Bachmann, Hinrichs, Rosenkranz e Feuerbach (1835) ed a Günther e Pabst, Marheineke (1832) e Göschel (1834 e 1836).

Ma l'avvenimento piú importante di questi anni, in ordine ai problemi della sfera logico-metafisica, fu l'improvviso risveglio pubblicistico di Schelling, che da molti anni non pubblicava nulla e che, riferisce Erdmann non senza sarcasmo, nessuno sapeva che cosa insegnasse a Monaco, sí che ciascuno poteva inventare uno Schelling di proprio gusto. In realtà, nelle *Lezioni di Monaco* (che furono pubblicate postume dal figlio K. F. A. Schelling nell'edizione completa delle opere) Schelling presentava già la distinzione fra "filosofia negativa" o "della necessità," che pone le condizioni *senza cui* non è possibile conoscenza e realtà, e "filosofia positiva" o filosofia "della libertà" che riconosce in Dio creatore la condizione di ogni conoscenza e di ogni realtà; e insieme, iniziava una critica contro Hegel, il quale ad ogni costo aveva voluto proseguire la linea della filosofia negativa, o "razionalistica," che va da Cartesio a Fichte ed alla filosofia dell'identità dello stesso Schelling, e che avendo raggiunto la sua massima espressione in quest'ultima, doveva ora trapassare nella filosofia positiva. Hegel forma quindi

un inessenziale "intermezzo" fra l'atto della fondazione (filosofia negativa) e l'atto del completamento (filosofia positiva) dell'ultimo sistema filosofico, che in definitiva è quello di Schelling stesso. Hegel non ha meriti di originalità: ha solo elaborato il lato logico della dottrina di Schelling; se l'avesse fatto con la coscienza dei limiti reciproci che dividono la sfera del logico da quella della realtà, avrebbe fatto cosa di qualche valore nel campo della filosofia negativa. Ma egli ha posto il logico in luogo del reale ed ha tentato, coi piú astratti concetti, di penetrare nella realtà del mondo e di Dio. Cosí ha accumulato illusione su illusione; sopra tutte, quella di voler infondere l'automovimento nel puro concetto.

La filosofia precedente — cioè quella di Schelling — contro l'unilaterale soggettivismo fichtiano, assumeva come proprio punto di partenza "il soggettivo della sua piena oggettività," cioè il soggetto non ancora posto come tale, e pertanto quell'indifferenza di soggettivo e oggettivo da cui potesse poi articolarsi il processo verso le "superiori potenze d'interiorità o spiritualità, alle quali il soggetto si eleva nella proporzione in cui esso, in ognuna delle sue forme, ogni volta ricade ad oggetto, passa dalla parte dell'oggetto," fino al momento in cui "l'oggetto non sia diventato del tutto uguale al soggetto"; Hegel, invece, vuol partire dall'essere puro come dall'elemento piú oggettivo possibile, come dall'"essere in cui non c'è nulla di soggettivo." "Se egli, tuttavia, attribuisce all'essere puro un movimento immanente, ciò dunque non significa altro se non che il pensiero che incomincia con l'essere puro sente la sua impossibilità di fermarsi a questo concetto il piú astratto e il piú vuoto fra tutti, come Hegel stesso lo dichiara. La necessità di procedere oltre di esso ha il suo fondamento soltanto nel fatto che il pensiero è già abituato ad un essere piú concreto, piú ricco di contenuto, e quindi non si può contentare del magro vitto dell'essere puro, nel quale è pensato soltanto un contenuto in generale, ma nessun contenuto determinato; in ultima istanza tale fondamento è soltanto la circostanza che in realtà esiste un essere piú ricco e piú pieno di contenuto, e che lo spirito pensante stesso è già un essere siffatto. Quindi non è una necessità esistente nel concetto vuoto, ma una necessità esistente nel filosofo e impostagli dal suo ricordo quella che non gli permette di fermarsi a quella vuota astrazione."[81]

Il pensiero cerca di riempirsi di contenuto e di giungere al contenuto totale del mondo, ed il punto d'arrivo della scienza è

il mondo reale, molti lati del quale Hegel non ha affatto colto; quindi da questo processo non si può escludere il caso, cioè l'elemento accidentale che c'è nelle visioni individuali dei diversi filosofi. Nel movimento descritto da Hegel c'è allora "una doppia illusione 1) in quanto al pensiero è sostituito il *concetto* e *questo* è concepito come qualcosa che si muove da sé, mentre invece il concetto di per sé stesso rimarrebbe del tutto immobile se non fosse il concetto di un soggetto pensante, cioè se non fosse atto di pensiero. 2) In quanto ci s'immagina che il pensiero sia spinto avanti da una necessità immanente in esso stesso, mentre invece evidentemente esso ha uno scopo a cui tende, e che, se il filosofo cerca di nasconderlo alla sua coscienza, tanto piú decisivamente influisce in modo incosciente sul processo del filosofare." Quella di Hegel di pensare "l'essere in generale" "è una semplice pretesa, poiché è impossibile pensar l'*essere in generale*; non esiste, infatti, alcun essere *in generale*, nessun essere è senza soggetto, l'essere è piuttosto necessariamente e sempre un essere determinato, cioè, o essere semplicemente nello stato di essenza, ridotto all'essenza, identico con essa, o essere oggettivo"; ma non può trattarsi di quest'ultimo, perché un *ob-jectum* "può essere posto solo di fronte ad un altro o solo *per* colui *al quale* esso è oggetto." Quindi "l'essere del *pensiero* assolutamente *primo* può essere soltanto l'essere non oggettivo [...] posto il quale non è posto altro che un semplice soggetto," quindi esso non è affatto un "essere in generale" ma già un essere *determinato*. Altrimenti di esso potrebbe esser detto solo che non è né l'essere soggettivo né quello oggettivo, cioè che con esso non è pensato nulla. Gli hegeliani rispondono che appunto questo, il passaggio al nulla, è il primo risultato del movimento dialettico. Ma che l'essere sia il nulla — ribatte Schelling — può significare tutto ciò che si vuole, ma non che esso sia il non-pensiero. Hegel, in realtà, cerca di giungere al divenire; senonché "il vero senso è soltanto questo: dopoché io ho posto l'essere puro, io cerco qualcosa in lui e non vi trovo nulla perché io ho proibito a me stesso di trovare in lui qualcosa, appunto perché l'ho posto come l'essere puro, come il semplice essere in generale. Non dunque, per caso, l'essere stesso si trova come il nulla, ma *io* lo trovo come tale ed esprimo ciò nella proposizione: il puro essere è il nulla."[82]

Del resto la proposizione "l'essere è il nulla" o dev'esser presa come una identificazione tautologica, e allora non ha alcun signifi-

cato; oppure ha il significato d'un giudizio, e cioè "il puro essere è il *soggetto*, il sostegno del nulla," e in tal caso si potrebbe far uscire il puro essere dalla soggezione del rapporto al nulla "con l'esigenza di essere qualcosa per conto suo; cosí esso diventerebbe disuguale al nulla e lo escluderebbe da sé; per il che questo nulla, in quanto escluso dall'essere, diventerebbe anch'esso un *qualcosa*." Ma non è cosí in Hegel, per il quale "il puro essere, poiché è l'essere in generale, è, senza dubbio, immediatamente (senz'alcuna mediazione) il non-essere, e in questo senso è il nulla." Ne consegue evidentemente che il divenire non può autenticamente risultare da tal rapporto tautologico.

E in genere il movimento dialettico in Hegel è inficiato dallo scambio fra pensiero e concetto: "Del pensiero — se esso, cioè, in generale s'impegna in tale movimento — si può dire che passa o si muove attraverso questi momenti; ma se si dice del concetto, questa non è un'ardita, ma una fredda metafora. Si capisce che il *soggetto* non si ferma, ma ha un'interna necessità di trapassare nell'oggetto e cosí nello stesso tempo di potenziarsi nella sua soggettività. Ma un concetto vuoto, com'è l'essere per Hegel stesso, non ha, appunto perché è vuoto, alcuna necessità di riempirsi. Non il concetto si riempie; ma il pensiero, cioè io, il filosofo, posso sentire il bisogno di passare dal vuoto al pieno. Ma poiché tuttavia solo il pensiero è il principio animatore di tale movimento, quale garanzia c'è contro l'arbitrio, che cosa impedisce al filosofo di contentarsi, per mettere un concetto al sicuro, anche d'una semplice *apparenza* di necessità; o, viceversa, di una semplice apparenza di concetto? [capov.]. La filosofia dell'identità era, sin dai suoi primi passi, nella natura, e quindi nella sfera della realtà empirica e perciò anche nell'intuizione. Hegel ha voluto costruire la sua logica astratta *sopra* la filosofia della natura. Senonché ha portato insieme colà il metodo della filosofia della natura.

"È facile giudicare la violenza che doveva nascere col voler elevare sino alla sfera *puramente* logica il metodo che aveva assolutamente la natura per contenuto, e l'intuizione per compagna. La violenza nasceva dal fatto che egli doveva negare tali forme d'intuizione e tuttavia le insinuava continuamente in modo surrettizio; e quindi è giustissima e di facile scoperta l'intuizione che Hegel presupponeva già l'*intuizione* sin dal primo passo della sua logica, e che, senza insinuarla surrettiziamente, non avrebbe potuto fare alcun passo avanti."[83]

Hegel — prosegue Schelling — in sostanza ha voluto invertire lo sviluppo dialettico della "filosofia precedente," cioè schellingiana, la quale, partendo dalla natura, si avanzava fino al punto in cui il soggetto-oggetto giungeva a possedersi, cioè a riconoscersi come spirito. Qui essa poteva trovare i concetti della natura "come concetti coi quali la coscienza ora domina e governa a suo piacimento," e questo "era l'unico posto per i concetti in quanto tali." Ma che cosa può significare, invece, il movimento di puri concetti disegnato nella logica hegeliana all'inizio del sistema? Al punto in cui Schelling ne tratta "i concetti sono alla loro volta qualcosa di realmente oggettivo, mentre là dove ne tratta Hegel sono soltanto qualcosa di soggettivo, e reso oggettivo artificiosamente." "I concetti in quanto tali in realtà non esistono altrove che nella coscienza; essi, in senso oggettivo, *esistono* quindi *dopo* la natura, non già *prima* di essa. Hegel, col porli all'inizio della filosofia, li strappò dal loro luogo naturale. Lí, premise poi i concetti piú astratti, divenire, esistenza, ecc.; ma delle entità astratte non possono naturalmente esistere ed essere ritenute per realtà prima di ciò da cui sono astratte: un divenire non può esserci prima di un diveniente, un'esistenza prima di un esistente." Hegel e i suoi seguaci "chiamano pensiero *puro* quello che ha per contenuto semplici concetti. Ritrarsi nel pensiero per lui significa soltanto decidersi a pensare sul pensiero. Ma per lo meno questo pensiero non lo si può chiamare pensiero reale. Il pensiero reale è quello per il quale è superato qualcosa di opposto al pensiero. Ma là dove il pensiero ha per contenuto di nuovo soltanto il pensiero e anzi il pensiero astratto, il pensiero non ha nulla da superare."[84] Vero è piuttosto — aggiunge Schelling poco dopo — che "l'elemento logico si presenta come l'elemento semplicemente negativo dell'esistenza, come ciò senza di cui nulla potrebbe esistere; ma da ciò non segue punto che tutto esista soltanto *per virtú* dell'elemento logico."

Questa ripresa del motivo fondamentale dell'ultima fase del suo pensiero conduce Schelling, per alcune pagine, ad un'autodifesa dalle celebri accuse mossegli da Hegel, nella Prefazione alla *Fenomenologia*, di partire dall'Assoluto come da un presupposto indimostrato, e d'iniziare arbitrariamente con l'intuizione intellettuale "come con un colpo di pistola." Quanto al primo punto Schelling rivendica a sé proprio una delle affermazioni capitali della stessa Prefazione hegeliana, e cioè che *l'Assoluto è soggetto*;

ma, egli aggiunge, con la possibilità di divenire oggetto: mentre del resto anche il "puro sapere" è un presupposto della logica di Hegel. Quanto al secondo, egli afferma che nell'esposizione della filosofia dell'identità non c'è affatto il termine d'"intuizione intellettuale," che compare solo in uno scritto precedente (*Über den wahren Begriff der Naturphilosophie*) ma solo nel senso polemico, contro Fichte, di sopprimere l'unilateralità fichtiana della forma soltanto *soggettiva* del soggetto-oggetto, e di cogliere, invece, inizialmente il concetto di soggetto-oggetto nella sua indifferenziazione. Si trattava, insomma, chiarisce Schelling, "della *cosa*, del contenuto, ma non dell'esistenza," la quale non può essere in questione nel punto di partenza, nel quale ancora dev'esser trovato "ciò che è, ciò che esiste." L'Assoluto come esistente poteva essere solo l'ultimo risultato di quella filosofia, per la quale "il soggetto *che passava attraverso* tutto il processo [...] diventa sostanza, diventa *esistente* soltanto appunto nell'ultimo momento, giacché l'intero movimento aveva soltanto come scopo di avere l'esistente (*ciò che è*) *come* esistente, il che nel punto di partenza, il quale appunto perciò era chiamato Indifferenza, era impossibile."[85] (Schelling ha però qui l'aria di forzare alquanto l'interpretazione dei propri testi giovanili ad uso della sua attuale posizione.)

Anche Hegel — egli prosegue — vuole l'Assoluto come un risultato, ed anch'egli intende l'Idea come ciò che si deve realizzare, e che alla fine della Logica è determinata come soggetto-oggetto, unità di pensiero ed essere, come l'Assoluto alla fine della filosofia schellingiana dell'identità. Ma cosí l'idea si trova al limite della sfera logica, ed essa o non può andare piú oltre, o lo può soltanto al di fuori di tale limite "nel mondo non logico, anzi nel mondo opposto al mondo logico." "Questo mondo opposto al mondo logico è la natura; ma *questa* natura non è piú la natura *a priori*, giacché *questa* avrebbe dovuto essere nella logica. Senonché la logica, secondo Hegel, ha la natura del tutto fuori di sé. La natura incomincia per lui dove il mondo logico *cessa*. Quindi la natura in *generale* è per lui soltanto l'agonia del concetto."[86]

Ora, "l'Idea alla fine della logica è soggetto e oggetto, è consapevole di sé stessa; in quanto è l'Ideale, è anche il Reale, e quindi non ha bisogno di diventare reale ancora e in un altro modo da quello in cui già lo è. Se si ammette, dunque, che qualcosa di tal genere sia accaduto, lo si ammette non per una neces-

sità che si trovi nell'idea stessa, ma semplicemente perché la natura, appunto, esiste." E del resto un semplice concetto non si può "decidere," come Hegel dice dell'idea che "si decide di licenziarsi da sé come natura." In realtà l'idea deve gettarsi nella natura per diventare di nuovo spirito, e finalmente spirito assoluto, cioè Dio. Hegel rimprovera alla "filosofia precedente" di non aver concepito l'Assoluto come Spirito, ma solo come sostanza; ma l'Assoluto, o Dio, raggiunto come risultato finale, e non colto quindi come causa iniziatrice e produttrice, un Dio "senza futuro," "come soltanto può essere nella filosofia razionale" (cioè "negativa"), non poteva essere detto Spirito. Ma perché Hegel giungesse ad intendere lo Spirito come principio e non solo come risultato non bastava che egli *parlasse* d'un rovesciamento di questi termini, come fece in un luogo della Logica in cui "cercò perfino di arrivare all'idea di una libera creazione del mondo," ma era necessario che riconoscesse "la sua prima filosofia come filosofia puramente negativa" e ne facesse una seconda "inversa rispetto alla prima, la quale ultima sarebbe stata press'a poco ciò che noi intendiamo sotto il nome di filosofia positiva."[87]

Ma tutto ciò che Hegel avrebbe potuto fare, date le premesse, era invertire il processo, far ridiscendere all'Assoluto i gradi che s'erano percorsi prima. Nella "filosofia precedente," "ogni grado precedente fonda sé stesso per il fatto che s'abbassa a fondamento del grado seguente, cioè a ciò che non è piú l'essere esistente per conto suo, ma è fondamento dell'esistenza d'un altro essere; esso si fonda dunque *mediante* il suo andare in fondo; esso è qui, dunque, fondamento, non già il termine seguente." In Hegel, invece, "ciò che è punto d'arrivo, solo *dopoché* è tale si fa punto di partenza"; quindi nei vari movimenti troviamo soltanto cause finali, ogni termine è causa finale di quelli precedenti, come l'ultimo lo è di tutti. Ma, invertito il processo, e rese cause efficienti quelle che prima erano cause finali, ne risulterebbe che l'uomo è causa efficiente, cioè creatore, del mondo animale, e questo del mondo vegetale e cosí via, fino a ritornare al puro essere che è uguale al nulla. Non è quindi con una semplice inversione che si può guadagnare l'idea d'una libera creazione del mondo. Anche quando Hegel dice che lo spirito assoluto "si licenzia con libertà da sé nella forma d'un essere immediato" è piú che mai lontano dall'idea della creazione. "Giacché lo spirito assoluto stesso si esteriorizza nel mondo, egli stesso soffre nella natura, egli stesso

s'implica in un processo dal quale non può piú liberarsi, di fronte al quale non ha alcuna libertà, nel quale per dir cosí è impigliato irrimediabilmente. Dio non è libero dal mondo, ma è carico del suo peso. In questo senso questa dottrina è, dunque, un panteismo, ma non il puro, calmo panteismo di Spinoza, nel quale le cose sono pure emanazioni logiche della natura divina. Questo panteismo è abbandonato per introdurre un sistema di attività e di azione divina, nel quale la libertà divina è perduta tanto piú ignominiosamente in quanto Hegel si era dato l'apparenza di volerla salvare e mantenere." Dio diviene "libero d'offrire in *sacrificio* la propria libertà; giacché quest'atto di libera esteriorizzazione è, insieme, la tomba della sua libertà. Da ora in poi egli è in processo o egli stesso è processo. Senza dubbio, egli non è il Dio che non ha nulla da fare (come lo sarebbe se egli, in quanto Dio reale, fosse semplicemente termine ultimo); egli è piuttosto il Dio eterno, del continuo fare, dell'incessante inquietudine che non trova mai sabato; egli è il Dio che fa sempre soltanto ciò che ha sempre fatto, e che non può creare quindi nulla di nuovo. La sua vita è una ronda di figure, perché egli continuamente si esteriorizza, per tornare di nuovo a sé, e sempre ritorna a sé soltanto per esteriorizzarsi di nuovo."[88]

Questo era dunque (per quanto riguarda la critica contro Hegel) il contenuto delle lezioni che in questi anni Schelling teneva a Monaco, e che proseguiva poi con l'esposizione di un "empirismo filosofico" che tentava di riadattare alla nuova posizione le precedenti costruzioni schellingiane di filosofia della natura. Quanto ci fosse di vero nell'affermazione di Erdmann, che di queste lezioni nessuno sapesse nulla nel resto della Germania, non è dato di misurare con esattezza. Certo, echi di queste anticipazioni della filosofia berlinese di Schelling possono esser colti in molti scritti di antihegeliani, in questi anni, specialmente di "teisti speculativi."

Comunque, come dicevamo, Schelling interruppe tutt'un tratto il suo silenzio di scrittore nel 1834, con la prefazione ad una traduzione, di Beckers, del libro di Cousin sulla filosofia francese e tedesca (Victor Cousin, *Sulla filosofia francese e tedesca. Tradotto dal francese dal dr. Beckers. Con una prefazione esplicativa del sig. Consigliere segreto von Schelling*).[89] Cousin aveva rimproverato alla filosofia tedesca che le mancasse un principio necessario e giustificato dalla esperienza, Schelling risponde che la

questione non sta né nei fondamenti necessari, né nella valutazione dell'esperienza, che non mancano nella filosofia tedesca, ma, dati i fondamenti, nel proseguimento ulteriore. Dal puro concetto non si può progredire. Egli, Schelling, ha indicato la nuova via, assumendo come soggetto dello sviluppo il reale stesso, da cogliersi non col puro pensiero, ma con una "vivente intuizione" della realtà. Hegel, invece, rende soggetto dello sviluppo il puro pensiero, cioè qualcosa che non progredisce, e al posto del vivente, del reale, pone il concetto logico, al quale, con una stranissima finzione o ipostatizzazione, attribuisce un automovimento necessario: onde è poi costretto ad una seconda finzione, ossia ad operare il passaggio alla natura come con uno "spezzarsi" dell'idea (la natura, momento dell'estraneazione dell'idea). Come soluzione Schelling propone la distinzione di filosofia negativa e positiva, ed il passaggio alla costruzione d'una filosofia positiva: quella *Filosofia positiva* che tra pochi anni bandirà dalla cattedra berlinese.

Ma ritorniamo per un momento alla critica antihegeliana delle *Lezioni di Monaco*, che fu poi diffusamente ripetuta pochi anni dopo a Berlino e costituí uno dei piú importanti oggetti delle discussioni e delle polemiche del tempo. Essa è stata rivalutata da alcuni studiosi dell'esistenzialismo, che ne hanno trovato anzitutto ampie risonanze in Kierkegaard, per la contrapposizione d'un realismo esistenziale ed anche — cosí almeno è sembrato — d'un individualismo personalistico, al panlogismo "oggettivo" e superindividuale di Hegel. E cosí ci si è spinti fino a far dipendere da una comune sollecitazione schellingiana non soltanto la protesta esistenzialista di Kierkegaard (specialmente nelle *Briciole filosofiche* e nel *Post-scriptum*), ma anche il realismo critico di Trendelenburg e, in parte, l'umanismo di Feuerbach e persino quello di Marx.[90] In verità i testi che abbiamo riportato possono sollecitare le opportune rettifiche di quest'interpretazione; essi ci muovono a distinguere tre punti della critica di Schelling, e cioè 1) la rivalutazione dell'esistente contro l'essere; 2) la rivendicazione del movimento logico al soggetto pensante; 3) la proposta d'un diverso schema dello sviluppo dello spirito e, specialmente, d'una sua diversa conclusione. Il piú felice fra questi spunti critici è il primo, che, in astratto, può essere utilizzato anche da chi non accetti gli altri due. Ma, naturalmente, la sua intelligenza storica dipende dal fatto che sia colta l'intenzione dell'autore, e quest'ultima collega strettamente questo momento della critica antihegeliana di Schel-

ling agli altri due, specialmente al terzo, sí che il significato del primo viene a determinarsi con molta precisione e non può piú servire a sviluppi diversi da quelli voluti dallo stesso Schelling.

Ma procediamo piú determinatamente. Una difesa dell'esistente reale contro una sua riduzione all'essere concettuale è certamente contenuta nelle affermazioni che "non esiste alcun essere in generale," che "l'essere è sempre necessariamente un essere determinato," e che il giusto metodo filosofico "ha sempre la natura per contenuto e l'intuizione per compagna," o ancora, che "i concetti esistono dopo la natura, non prima di essa" e "un divenire non può esserci senza un diveniente" né "un'esistenza senza un esistente." Con queste affermazioni Schelling si porrebbe al punto d'origine comune dei piú rilevanti movimenti di reazione alla riduzione hegeliana dell'esistenza al pensiero, si determinino essi in funzione d'un realismo neo-aristotelico, come in Trendelenburg, o d'un individualismo esistenziale religioso come in Kierkegaard, o anche d'un materialismo umanistico, come in Feuerbach e, almeno alla radice delle piú generali scelte filosofiche, nello stesso Marx.

Già, però, un riesame del contesto in cui si inscrivono queste dichiarazioni "esistenzialistiche" ci avverte che "non esiste alcun essere in generale" perché l'essere o è "allo stato d'essenza" oppure è "essere oggettivo"; e che i due modi di essere sono reciproci perché un oggetto può esser posto "solo per colui al quale esso è oggetto." Ma questa reciprocità di soggetto e oggetto, ovvia a prima vista, *non può non rinviare — in quanto è Schelling ad enunciarla —* all'*indifferenza originaria* di soggetto-oggetto con la quale ha inizio il movimento dell'Assoluto: evidentemente, niente di piú estraneo a quella determinatezza o puntualità della esistenza-posizione assoluta senza di cui è inutile parlare di autentica reazione al panlogismo hegeliano. Concezione dell'esistenza, quest'ultima, che è comune ai conservatori Trendelenburg e Kierkegaard ed ai rivoluzionari Feuerbach e Marx (naturalmente con la differenza che nei primi tre, e pur con le necessarie distinzioni interne fra loro stessi, l'elemento dell'esistenza resta ancora sul terreno della metafisica perché privo di quel carattere che Marx è il solo ad attribuirle, e cioè della storicità) ma che Schelling soltanto in apparenza può aver l'aria di sostenere. Ed è qui che diventa indispensabile tenere presente accanto al primo dei motivi critici che abbiamo sopra individuato, cioè al motivo "esisten-

zialistico" o creduto tale, anche il terzo, e cioè la diversa linea di sviluppo proposta da Schelling, che è quella che non *constata* l'esistenza fin dal suo primo passo, ma proprio in quanto parte pur sempre dall'*indifferenza* di soggetto e oggetto, cioè da una forma, anche se ancora non dispiegata, di *assoluto*, *guadagna* l'esistenza soltanto ad un certo punto, e raggiunge la *pienezza* dell'esistenza *soltanto alla fine* (alla fine di questo processo, che è ancora quello della "filosofia negativa"). E in definitiva non trova l'esistenza del determinato, del puntuale, non trova l'esistente sensibile ed "appassionato" di Feuerbach, bensí l'Esistente supremo, la fonte e condizione dell'esistenza, cioè Dio creatore. Il che, poi, serve anche a denunziare l'adattamento cui abbiamo accennato (o la forzatura, se si vuol meglio) della filosofia giovanile di Schelling a questa della vecchiaia; perché diviene sempre piú problematico, ora, l'accordo fra questo trovar l'esistenza alla fine e l'esigenza di far prima una filosofia della natura e poi una logica, avanzata al tempo della filosofia dell'identità e qui riproposta. Nella precedente filosofia di Schelling, cioè, la natura era, romanticamente, una prima figura del processo delle "potenze" dell'assoluto soggetto-oggetto, che doveva condurre all'identità consapevole e mediata — ma panteistica — dell'assoluto stesso, o del soggetto-oggetto realizzato e non piú potenziale: mentre manca a questa fase dello schellingianismo la preoccupazione di giustificare l'*esistenza* del Dio *personale* e la sua prerogativa di fondamento ed origine (creatrice) dell'esistenza delle cose (quindi anche della natura). In quest'ultima fase del pensiero di Schelling, invece, questa preoccupazione diviene predominante, e pertanto, nello sforzo di rinnegare il meno possibile della sua sistematica precedente, il filosofo si riduce (egli veramente, molto piú di Hegel!) a raddoppiare il processo e ad intendere equivocamente la natura in due sensi molto diversi, una prima volta come natura, diremmo, concettuale, certamente *razionale* (secondo quella singolare inversione di termini per cui la "ragione" si situa al di sotto dell'intelletto, come è detto nel capitolo su Jacobi delle stesse *Lezioni* che stiamo considerando), come natura "*a priori*," natura "in essenza"; e una seconda volta, raggiunta la nuova forma di coincidenza di soggetto e oggetto in un assoluto *reale* che sia fondamento di esistenza, come natura reale, *esistente* nel senso di *creata*: dove poi il significato proprio di creazione come origine *dal nulla* non può non contraddire alla possibilità di qual-

siasi forma precedente d'esserci della natura. Ed è naturale che questa sorta di doppio processo fosse destinata a suscitare la diffidenza degli ortodossi, i quali potevano obiettare che l'Assoluto come condizione d'esistenza, e quindi anche dell'esistenza del soggetto pensante al quale era da attribuirsi il primo sviluppo della "filosofia negativa," sarebbe stato molto piú corretto porlo, fin da principio, come causa efficiente, per ritrovarlo alla fine come causa finale: nel qual caso poteva sembrare addirittura plausibile che gli hegeliani di destra rivendicassero alla loro filosofia una "concordanza" molto piú coerente con l'ortodossia religiosa.

E del resto il carattere di estrema crisi del pensiero di Schelling e la contraddizione che vi si agitava all'interno fra il suo inveterato panteismo, perdurante dalla filosofia dell'identità alla filosofia della libertà (*Ricerche sull'essenza della libertà*, del 1809), e la nuova preoccupazione teistica possono esser documentati sia dal testo che abbiamo letto, e sia dal seguito della filosofia schellingiana, ossia dalle *Lezioni sulla filosofia della mitologia* e dalle *Lezioni sulla filosofia della rivelazione*, che costituiscono la "filosofia positiva"; dal testo che abbiamo citato, quando Schelling, nell'accusare Hegel di panteismo, finisce con l'attribuirgli la veduta d'un Dio "carico del peso del mondo," che "offre in sacrificio la propria libertà," ma soprattutto d'un Dio che "è in processo o egli stesso è processo": e cioè precisamente la filosofia del "Dio sofferente" che deve "liberarsi dal male," del Dio fondamento centrale o nucleo in espansione del processo dell'assoluto che egli, Schelling, ha costruito nelle *Ricerche sulla libertà*; dalla filosofia positiva, quando egli non potrà far a meno di riparlare d'un "processo di potenziamento" di Dio, come vedremo.

Ed è a questo punto che cade opportuno anche il raffronto con le posizioni di quei pensatori sui quali, come s'è detto, Schelling avrebbe esercitato la sua influenza. Che, dopo quanto abbiamo appreso dai testi di Schelling, sia del tutto fuor di luogo preoccuparsi di influenze su Feuerbach e su Marx non c'è neppure bisogno di dirlo. Restano Kierkegaard e Trendelenburg entrambi teisti, e che pertanto, sul piano generalmente religioso, dovrebbero concordare con Schelling. Ebbene, il primo manifestò, invece, nel *Diario* la sua delusione per le lezioni di Schelling a Berlino[91]; e si spiega, dato il carattere artificioso e costruito del teismo schellingiano che non può non contrastare con l'acuta problematicità del rapporto fra uomo e Dio qual è inteso da Kierkegaard,

che proprio per aver concepito l'esistenza umana come situazione puntualissima non può non trovarla, nei riguardi di Dio, se non come posta "di fronte e contro" di lui, cioè come "peccato."[92] Quanto a Trendelenburg, a parte il documento d'un suo giudizio abbastanza severo nei riguardi di Schelling,[93] apparirà chiaro, fra breve, dall'esame dei testi di questo filosofo, come il suo classicismo ed il suo aristotelismo logico si pongano nel piú evidente contrasto con l'intuizionismo romantico schellingiano, e quanto questo contrasto si renda evidente nell'assunzione dei princípi logici e specialmente di quello di non-contraddizione.

Prima di concludere su Schelling non dobbiamo mancar di considerare il secondo fra gli spunti critici antihegeliani che prima abbiamo indicati, cioè quello del soggettivismo, sul quale non ci siamo soffermati. E questo per rilevare una circostanza molto singolare, e cioè che Schelling, nel rimproverare a Hegel di "sostituire al pensiero il concetto," e di concepire quest'ultimo come "qualcosa che si muove da sé," mentre "di per sé esso rimarrebbe del tutto immobile se non fosse il concetto d'un soggetto pensante, cioè se non fosse atto di pensiero," in quanto è solo del pensiero che si può dire "che passa o si muove" attraverso i concetti, nel dir questo non solo egli interpreta Hegel come Kuno Fischer rimprovererà a Trendelenburg d'averlo interpretato, cioè secondo la staticità di essere e nulla, ma addirittura suggerisce allo stesso Kuno Fischer la risposta contro Trendelenburg: l'essere e il nulla non sono statici, e il divenire non è tratto dall'intuizione empirica del movimento perché l'essere hegeliano è l'essere del pensiero pensante in atto, che è esso a pensare il nulla ed a possedere già in sé il momento dinamico del divenire. Risposta nella quale, come è noto, consiste il fondamento di quella "riforma" della logica hegeliana che, accettata da Spaventa, fu ripresa dall'attualismo. La conseguenza singolare della nostra analisi è dunque che se Schelling ha influito su qualcuno, questi è proprio lo hegeliano Kuno Fischer — che d'altra parte dedicò a Schelling un ampio volume della sua *Storia della filosofia moderna*[94] — e questo nonostante la sufficienza con cui Fischer stesso ne tratta la critica antihegeliana. Mentre non bisogna dimenticare che invece la piú indiscussa e determinante influenza dell'ultimo Schelling si ebbe sui teisti speculativi, come non mancheremo di rilevare ancora.

*Capitolo terzo*

## Terzo periodo della Scuola. Ateismo e radicalismo (1840-1844)

Il quinquennio 1840-1844 è uno dei periodi piú intensi della vita culturale della Germania moderna. Noi vediamo ora stringersi insieme i motivi piú essenziali dei movimenti che abbiamo descritto. E se è giusto che l'interesse dello storico sia attirato ora alla sfera della filosofia politica, entro la quale si forma e si decide l'attività del giovane Marx, è anche vero non soltanto che negli altri campi, logico-metafisico e religioso, le discussioni e le polemiche degli anni precedenti dànno, ora ugualmente, i loro piú maturi risultati; ma anche che i risultati del movimento di pensiero di una sfera interferiscono e si collegano tanto strettamente con quelli dell'altra, che il perder di vista queste connessioni precluderebbe ogni possibilità di autentica comprensione storica, riguardo a questo periodo, ma forse anche riguardo a molta parte della storia delle idee del mondo contemporaneo. Che poi tutte queste linee si raccolgano e convergano verso la sfera storico-politica è un fatto che dovrà, se non altro, convincere della reale ed effettuale connessione fra pensiero e storia, e muovere l'uomo di cultura a cercare di comprenderne il senso.

Noi dobbiamo ora occuparci del quinquennio che si apre con le *Ricerche logiche* e si chiude con le *Tesi su Feuerbach*; e che vede apparire o scrivere, *L'essenza del Cristianesimo*, le *Tesi provvisorie per una riforma della filosofia* e i *Princípi della filosofia dell'avvenire*; la *Critica dei Sinottici* e *Il Cristianesimo svelato*; *L'Unico*; la *Filosofia positiva*; *Il mondo come volontà e rappresentazione*; *Aut-aut*, *Timore e tremore*, *Il concetto dell'angoscia*; la *Critica del diritto statuale hegeliano*, i *Manoscritti economico-filosofici*, la *Questione ebraica*, le *Linee d'una critica dell'economia politica*, cui seguiranno ben presto *La Sacra famiglia* e *L'Ideologia tedesca*. L'intensità di vita di pensiero cui abbiamo accennato non può esser dimostrata meglio che col raccogliere insieme, per un momento, questi titoli di opere di cui potrebbe esser superfluo ricordare gli autori, e cioè Trendelenburg, Feuerbach, Bauer, Stirner, Schelling, Schopenhauer, Kierkegaard, Marx, Engels: e per

molti di questi si tratta dei loro capolavori. L'anno della grande rivoluzione europea e del *Manifesto dei comunisti* non è stato certo preceduto da un periodo di stasi intellettuale!

### 1. *La critica antihegeliana di Trendelenburg*

Il giovane Adolph Trendelenburg pubblica nel 1840 la prima edizione delle *Ricerche logiche*.[95] Formatosi al rigoroso ripensamento della filosofia di Platone, Aristotele e Kant, Trendelenburg tenta una restituzione della metafisica classica sui suoi fondamenti storicamente meglio documentati; e sono appunto gli strumenti aristotelici a permettergli di formulare due critiche fondamentali contro la filosofia di Hegel, la prima delle quali fu resa celebre da una lunga polemica sostenuta con Kuno Fischer, ed è nota anche in Italia perché conosciuta da Bertrando Spaventa e, in genere, dagli hegeliani napoletani della metà dell' '800, e ricordata da Gentile: ma un confronto con le altre critiche antihegeliane contemporanee la dimostra non del tutto originale, anche se formulata in termini molto piú rigorosi; la seconda, invece, del tutto dimenticata, non ha precedenti nell'ambiente del tempo, e non è meno importante dal punto di vista teoretico. Ma procediamo con ordine.

Nel primo paragrafo del capitolo *Il metodo dialettico* è contenuta la prima critica. Trendelenburg si pone anzitutto la questione: ha veramente la logica hegeliana un inizio senza presupposti, in cui il pensiero sia solo con sé stesso e sdegni ogni figura e ogni intuizione, sí da meritare il nome di puro pensiero? E dopo aver citato la presentazione hegeliana delle prime tre categorie della logica (essere, nulla e divenire), si domanda ancora: in questo primo stadio, il pensiero è rimasto puramente in sé stesso? Ammesso pure che si possa concedere, provvisoriamente, al puro pensiero, il concetto di pura astrazione (mediante cui viene da Hegel guadagnato il nulla) e quello di unità (che porta alla luce il divenire), non ci accadrà ugualmente di scoprire, anche in questi concetti, "qualcosa sullo sfondo," che sta al di là del puro pensiero? "Perché per astrarre dev'esser presupposto qualcosa da cui si astrae. Il puro essere è da intendersi come pura

astrazione soltanto per il fatto che il pensiero già possedeva in sé il mondo, e da esso soltanto si ritraeva in sé."

Ora, si chiede Trendelenburg, come è possibile un vero progresso dal mero pensiero? Se il divenire è già chiaro per mezzo dell'intuizione, allora facilmente si lasciano distinguere in esso un essere e un non essere; ma se noi troviamo nel divenire questi momenti per mezzo dell'analisi, con ciò non si comprende in alcun modo come essi possano esser reciprocamente l'uno nell'altro. "Il puro essere, uguale a sé stesso, è stasi; il nulla, uguale a sé stesso, è parimenti stasi: come può, dall'unità di due rappresentazioni statiche, risultare il mosso divenire? Nei gradi precedenti non è affatto rappresentato il movimento, senza di cui il divenire sarebbe soltanto un essere. Poiché tanto il puro essere, quanto anche il puro nulla, esprimono la stasi, conseguentemente il piú vicino compito del pensiero, se dev'esser posta l'unità di quei due, può esser soltanto quello di trovare un'unificazione statica. Ma se il pensiero, da quell'unità, produce qualcosa d'altro, è chiaro che lo aggiunge, e tacitamente interpola il movimento per portar l'essere e il non essere nel flusso del divenire [...]. Dall'essere e dal non essere non potrebbe mai risultare il divenire, se la rappresentazione del divenire non precedesse. Dal puro essere, confessata astrazione, e dal nulla, parimenti confessata astrazione, non può nascere improvvisamente il divenire, quest'intuizione concreta che domina la vita e la morte." Cosí, "da quella dialettica che non vuol presupporre nulla, vien presupposto, senza discussioni, il movimento."[96]

Il movimento presupposto è precisamente il movimento spaziale, per mezzo del quale è anzitutto possibile la rappresentazione in generale. Il presupposto della dialettica dovrebbe essere un semplice: "pensa," come in geometria si dice: "traccia una linea retta." Ma "guarda che cosa avviene: questo puro pensiero, che vuol soltanto sé stesso, non può andar avanti come un tal semplice; esso si mostra, fin dal primo passo, intrecciato con una rappresentazione in cui si riconoscono, come momenti, lo spazio e il tempo. Ma cosí non si tratta piú di un pensiero puro, completamente svincolato dall'essere esteriore."[97] Seguono le applicazioni di questa critica a diversi punti della dialettica della Logica.

L'importanza di questa critica, che contiene una delle piú rigorose e vigorose risposte realistiche all'idealismo, con la denunzia d'un vizioso processo di interpolazione surrettizia di ele-

menti tratti dalla realtà empirica nel preteso puro automovimento del pensiero, non ha bisogno di essere sottolineata, e la sua celebrità è piú che meritata. Né sarà da ascriversi a demerito di Trendelenburg il fatto che di essa si possa ritrovare qualche anticipazione negli scritti dell'epoca, perché il raccogliere ed il riesprimere rigorosamente i motivi critici del proprio tempo è certo cosa storicamente piú valida che non l'inventarne dei nuovi, che nell'ambiente culturale non trovino connessioni e giustificazione storica. La contestazione d'un vizio di surrezione, di "interpolazioni," di petizioni di principio era allora abbastanza comune, l'abbiamo trovata fin nella critica dello Hegel giovane contro l'astratto legalitarismo e moralismo dell'etica kantiana nell'*Articolo sul diritto naturale*,[98] e contro Hegel l'abbiamo incontrata negli oscuri critici recensiti dallo stesso Hegel, e, proprio poc'anzi, in Schelling.

Ciò che invece importa precisare è che il senso di questa critica acquista nuova originalità, e non si lascia affatto ridurre a quello di questi suoi precedenti piú o meno immediati, ove se ne individui il fondamento teorico, che è aristotelico e non intuizionistico-romantico, come in Schelling e nei testi speculativi. Ed è appunto ciò che vien provato dalla seconda critica trendelenburgiana, contenuta nei due successivi paragrafi dell'opera e che, pressoché sconosciuta finora, è invece da tenersi presente come un elemento teoricamente differenziante e decisivo.

L'inizio della logica hegeliana, dice Trendelenburg, assume lo spirito come una *tabula rasa*: ma non sí che sia l'esperienza contingente a tracciarvi segni di diversa provenienza, ma sí che sia lo spirito a tracciare, da sé stesso, i segni degli eterni concetti. Ora, quale mezzo logico possiede questa dialettica, se prescindiamo dal presupposto movimento, per produrre dal vuoto essere l'idea assoluta? "Dovrà essere veramente un gran mezzo, quello che possa condurre il pensiero dall'assolutamente vuoto fino alla pienezza del concetto che porta in sé il mondo!" Due termini ci si offrono allo scopo: quello di *negazione* e quello d'*identità*. Esaminiamone la funzione.

"Qual è l'essenza della negazione dialettica? Essa può avere una doppia natura. O è concepita come puramente logica, sí che essa neghi assolutamente ciò che il primo concetto afferma, senza por niente di nuovo al suo posto [e, in nota, aggiunge: 'Contrapposizione contraddittoria: a è b, a è non-b, in cui l'un membro

esclude puramente l'altro': es.: bianco, non-bianco]; oppure essa è concepita come reale, sí che il concetto affermante venga negato per mezzo d'un altro concetto affermante in quanto entrambi devono esser riferiti l'uno all'altro [e, in nota, 'contrapposizione contraria, per esempio bianco-nero']. Chiamiamo il primo caso *negazione logica*, il secondo *opposizione reale.*"

"Ora," si domanda, "può la negazione logica condizionare un tal progresso del pensiero, che ne nasca un nuovo concetto che leghi in sé positivamente l'affermazione e la negazione che puramente si escludono? Questo, certo, non è pensabile. Non c'è un terzo né fra, né al di sopra dei due membri della contrapposizione. L'assoluta affermazione e l'assoluta negazione della stessa proposizione non possono implicare alcuna conciliazione, perché non portano in sé la possibilità d'un accordo. La negazione logica *si radica soltanto nel pensiero* sí che *puramente*, ossia *senza un portatore*, non può mai trovarsi in natura. *Perché il concetto affermante fa appello alla realtà, e quello che assolutamente lo nega ha consistenza soltanto nella forza di resistenza del pensiero che rifiuta il riconoscimento*. Cosí non è pensabile né che il reale concetto affermante possa tramutarsi fin nella sua assoluta negazione, né è comprensibile come un'unificazione possa aver luogo [e in nota ricorda il 'principio del terzo escluso']. Perciò piú volte è stato chiarito come un semplice fraintendimento il ridurre la negazione dialettica a quella contraddittoria": e ciò da Hegel stesso e dai suoi discepoli, come da citazione di Trendelenburg in nota.

"Quindi," prosegue Trendelenburg, "nella negazione che condiziona il progresso dialettico noi dobbiamo intendere l'*opposizione reale*, la quale è in sé posizione, ed è negazione soltanto in rapporto al primo, opposto concetto. Ma qui subentra un'altra difficoltà. L'opposizione reale si lascia guadagnare per via puramente logica? In quanto in essa *vien posto* qualcosa di nuovo, vi si *interpola* sempre la *ponente* intuizione." E del resto "com'è che il metodo dialettico giunge all'opposto concetto negativo? In molti casi, dobbiamo rispondere, per mezzo della *riflettente* intuizione, per quanto in alto la dialettica pensi di essersi sollevata al di sopra della riflessione."

Primo esempio: "Il puro essere si converte nel nulla, perché il puro essere, in quanto tale, non è che un'astrazione, e quindi è nato soltanto per mezzo della negazione. Non c'è cosí nessun puro essere: esso è nulla. Il nulla qui è guadagnato solo in quanto *il*

*puro essere del pensiero è ragguagliato col pieno essere d'intuizione.* Il pensiero *ha cosí nascosto nel suo seno qualcos'altro oltre la prima determinazione* (e cioè l'*intuizione* del *pieno* essere) e guadagna la nuova determinazione per mezzo del riflettente ragguaglio con questo illegittimo concetto. Che poi, contemporaneamente, il *non* logico (il puro essere non è) venga *ipostatizzato* in un reale *nulla* posto e intuíto come un qualcosa, ciò, provvisoriamente, lo mettiamo da parte."

E dopo aver denunziato ancora altri esempi di procedimenti di ipostatizzazione e di interpolazione dell'elemento intuitivo in tutto il corso del sistema hegeliano, Trendelenburg conclude: "Questi esempi documentano ciò che già seguiva, in sé, alla natura della cosa. La contrapposizione non deriva dal puro pensiero, ma dall'assumente intuizione. Da tutto questo ci si presenta, per la dialettica del puro pensiero, un dilemma inevitabile: o la negazione, per mezzo della quale soltanto essa dialettica media il progresso del secondo e del terzo momento, è la pura negazione logica (A, non-A); ma allora essa non può né, nel secondo momento, produrre qualcosa di determinato in sé, né, nel terzo momento, permettere un'unificazione. Oppure essa è un'opposizione reale, e allora non è possibile raggiungerla per via logica, e la dialettica non è affatto una dialettica del *puro* pensiero. Perciò chi guarda piú attentamente al cosiddetto momento negativo della dialettica vi scopre, nella maggior parte dei casi, qualcosa d'ambiguo."[99]

La prima critica, che denunziava la presupposizione del movimento, si chiarisce qui in funzione del suo principio logico. Hegel, nel costruire il processo dialettico è costretto ad assumere surrettiziamente elementi di intuizione empirica perché "il concetto affermante fa appello alla realtà." Se noi ad esso contrapponiamo il suo "contraddittorio," quello che non fa che ripetere, col segno negativo, il contenuto del primo concetto (es.: bianco, non-bianco) e lo contraddice soltanto "per una forza di resistenza del pensiero che rifiuta il riconoscimento," quello, insomma, che nella contrapposizione non ci dà niente di nuovo nei confronti del primo concetto (Kant aveva detto: il contraddittorio "analitico"),[100] per esplicito riconoscimento di Hegel non è possibile, su una tal contraddizione, innestare il *processo* dialettico[101]: e non tanto perché lo vietino i princípi, quanto perché lo rende impossibile l'*assenza d'una nuova determinazione di contenuto* oltre a quella presente nel primo concetto: soltanto da una tal *novità* è condizionato il movimento, il

passaggio, l'uscire dall'ambito della prima affermazione. E non c'è interpolazione che possa imprimere anche soltanto un movimento vizioso o illegittimo, perché nel secondo concetto, in quello contraddicente, non può esser contenuto (e quindi neppure *interpolato*) nulla che non sia già presente nel primo.

Nel caso, invece, d'una opposizione "contraria," il primo concetto afferma un suo contenuto; il secondo ne afferma un altro: esso offre qualcosa di nuovo oltre a quanto era contenuto nel primo. Donde prende, esso, questo nuovo contenuto? Trendelenburg risponde: dall'intuizione, perché anch'esso non può non fare, per suo conto, *appello alla realtà*. Quindi questa seconda forma d'opposizione "non può essere guadagnata per via puramente logica," e cioè la *validità* di questa contrapposizione non si fonderà sulla *forma* dialettica, sull'essere, semplicemente, una contraddizione, e noi non avremo costruito un movimento, una dialettica autentici: perché resta da giudicare circa quell'*appello alla realtà* che il secondo concetto, senza confessarlo, ha pur fatto. In definitiva sarà soltanto il rapporto all'intuizione empirica quello che ci farà decidere circa la validità o meno della contrapposizione, e poi della conciliazione, e quindi del movimento.

Ma se il primo caso, quello della contraddizione, diciamo con Kant, analitica, era risolto dal principio del terzo escluso, o anche dal principio "tautologico" d'identità (A=A) da quale principio potrà esser risolto il secondo caso, quello della *opposizione reale*? È lo stesso Trendelenburg a dircelo, quando, oltre la critica a Hegel, nel capitolo sulla *Negazione*[102] spiega il vero significato del principio *aristotelico* di *non-contraddizione* che non è affatto la stessa cosa del principio d'identità, trasmessoci dalla Scolastica e dal razionalismo (ed al quale ultimo, soltanto, vanno riferite le note osservazioni di Engels a proposito della sua astratta "fissità"), ma che invece postula l'impossibilità di coesistenza di due determinazioni reali delle quali la seconda neghi la prima, e la necessità della scelta di uno dei due termini.

Scelta alla quale sarà però appunto indispensabile un "ricorso alla realtà," un intervento operativo che faccia presa sulla realtà concreta dopo essersi fatto indirizzare proprio dalla constatazione, o osservazione sperimentale dell'oggetto: principio *non meno dialettico* del "principio di contraddizione," bensí principio d'una dialettica veramente reale, concreta, scientifica, e non d'una dialettica fittizia, aprioristica, che *nella sola forma della contrapposizione*

veda l'autonomo, necessario, immancabile motore del superamento dell'opposizione stessa. "Sulla natura della negazione," dice Trendelenburg, "si fonda il principio d'identità e [non-]contraddizione, il *principium identitatis et contradictionis*. A è A, e A non è non-A. *La prima forma è una tautologia*. La seconda *respinge la contraddizione* [ossia, prima la tiene presente, poi decide scegliendo il termine vero: la prima forma è *immediata*, la seconda è *mediata* dalla contraddizione]. [...]. In esso noi insistiamo sull'identità dell'oggetto, senza cui non si dà alcun accordo, alcuna prova e alcuna confutazione. Come la negazione non è mai il primo, ma sgorga *dalla determinatezza individuale* come *un secondo*, cosí nel principio non è espresso se non *il diritto della determinatezza che si afferma*. Quindi deve venire in primo luogo una conoscenza di A, che comunemente si pone in una somma di note. Il principio può soltanto custodire la posta determinatezza; *esso non prescrive nulla* circa il divenire o il nascere, ma custodisce il divenuto e il fermo possesso della conoscenza." E questo, s'intende, salvo il constatare una reale determinatezza contrapposta alla prima, o un reale passaggio da una determinatezza ad un'altra; ma comunque, non potrà essere il pensiero, autonomo e senza un continuo suo sottoporsi al controllo della realtà (e un "principio" esprime proprio un'autonomia del pensiero nei confronti d'un ulteriore controllo dell'esperienza), a *prescrivere* alla realtà le leggi o la legge suprema secondo cui il divenire reale *debba* aver luogo, senza che sia stata attesa e tenuta nel debito, *decisivo* conto, l'irriducibile *novità* del presentarsi del dato.

Per quanto riguarda Aristotele, piú oltre Trendelenburg osserva: "che l'*individuale* sia il fondamento del principio [qui e in seguito, sempre il principio di non-contraddizione] appare dalle formulazioni che Aristotele gli ha dato. La stessa cosa non può nel medesimo tempo e sotto il medesimo riguardo non convenire ad una stessa cosa: cosí in lui suona quel principio."[103] E questo, evidentemente, contro l'interpretazione scolastico-razionalistica che ha trasformato il principio di non-contraddizione in principio d'*identità*, in principio delle "verità di ragione" (Leibniz) o, ancora con Kant, in "principio supremo dei giudizi analitici," ponendone quindi a fondamento non l'*individuale*, bensí l'*universale* nella sua forma piú pura e astratta possibile, la forma della tautologia.

E Trendelenburg, che ha perfettamente coscienza d'interpretare Aristotele in senso opposto alla tradizione, nel secondo capitolo

dell'opera, dedicato alla logica formale,[104] dichiara: "La logica formale suole chiamarsi aristotelica e cerca la protezione di questo grande nome. Ha diritto di farlo? Rimane fedele al fondatore della scienza logica? Noi notiamo qui un'essenziale differenza. Aristotele non esprime affatto l'intenzione di concepire le forme del pensiero unicamente *da esso stesso* [...] scienza e opinione sono per lui anche *condizionate dall'oggetto* [...]. L'intera espressione che Aristotele gli dà [leggi: dà al principio di non-contraddizione], si allontana notevolmente dalla maniera *puramente logica* in cui esso viene inteso dai moderni [secondo l'interpretazione razionalistica]." E aggiunge subito: "Apertamente egli lotta per raggiungere, in questa ben custodita forma del principio, una puntuale presa [letteralm. 'Un indivisibile punto'] sulle cose, che, in quanto tale, *debba esser determinata* e debba decidere l'ambiguità della [loro] interpretazione (*Auffassung*)."[105]

Questo il significato rigorosamente aristotelico della critica antihegeliana di Trendelenburg. Significato che non solo basta a differenziarla radicalmente da quella di Schelling e dei teisti speculativi, ma, il che è molto piú importante, l'avvicina, dal punto di vista della metodologia logica, tanto essenzialmente alla critica antihegeliana del giovane Marx, da farne proprio uno dei piú rigorosi ed immediati suoi precedenti storici. Su questo punto abbiamo già insistito e dovremo ancora ritornare in seguito. Ci basti qui aver dato a questo, che nella sfera dei problemi logici fu l'avvenimento piú importante di tutta la storia della prima critica dello hegelismo nell'età della Scuola hegeliana, il debito rilievo.

## 2. *Altre discussioni nella sfera logico-metafisica*

Nel 1841 il vecchio Schelling vien chiamato alla cattedra berlinese, e vi inizia le *Lezioni di filosofia della mitologia* e di *filosofia della rivelazione*, anch'esse pubblicate postume dal figlio, in quattro volumi, nella seconda edizione delle *Opere*. Schelling vi attua il piano già disegnato nelle *Lezioni di Mònaco* e nella su citata Prefazione, sviluppando la "filosofia positiva" che deve seguire alla "filosofia negativa." La filosofia positiva, o filosofia del *quod sit*, completa quella negativa, o del *quid sit*, perché offre le condizioni per le quali la conoscenza è possibile, e per le quali è

possibile operare il passaggio dall'astrattezza logica alla concretezza ontologica; tale fondamento positivo è l'esistenza; e poiché deve trattarsi d'un'esistenza che sia principio e fondamento della realtà, essa è l'esistenza di Dio liberamente creatore. Schelling vuole allora disegnare il processo di attuazione della rivelazione divina, preparata dalle religioni mitologiche, considerando la storia come teofania.

Egli, pertanto, non può evitar di riprendere i precedenti motivi della sua filosofia dinamicistico-romantica, e di ritornare a parlare d'un "processo di potenziamento" di Dio stesso, che inizierebbe col "cieco essere" che il panteismo divinizza, e dal quale invece Dio, nel suo sviluppo, deve "liberarsi" ecc. (non manca neppure una "satanologia"). Onde queste *Lezioni* offrono lo stranissimo spettacolo d'uno Schelling, il piú panteista, bruniano e spinozista fra i filosofi moderni, che si assume il compito di "combattere" il panteismo e di restaurare la veduta ortodossa d'un Dio personale: del paradosso, insomma, d'un risultato teistico da guadagnarsi attraverso un metodo, un'intuizione fondamentale e una educazione essenzialmente panteistici. Il che inficia gravemente anche la validità di quei felici spunti d'una difesa dell'esistenza e della concretezza contro il sistema hegeliano, che conosciamo.[106] (La "filosofia della rivelazione" di Schelling fu, come vedremo presto, oggetto di violenta critica da parte del giovane Engels.)

Ciò nonostante la nuova posizione di Schelling doveva influire notevolmente, specie sui teisti speculativi, la cui schiera si veniva ora rafforzando. Cosí avviene per Weisse nell'opera *Il problema filosofico del presente*[107] del 1842. Merito di Hegel, per Weisse, è ora quello d'aver sviluppato, per mezzo del sistema delle categorie, il lato della filosofia "negativa," ossia di ciò che non si può non pensare: con l'idea assoluta è data la fondazione metafisica, astratta, che fissa la necessità formale logica senza di cui non si può comprendere la necessità positiva, o ontologica, della libera personalità di Dio. Il difetto di Hegel è invece quello d'essersi fermato a questo momento negativo-formale della filosofia, e di averne fatto l'intero sistema, senza, quindi, poter superare il razionalismo.

Il sistema hegeliano è, di conseguenza, acosmistico, nega l'effettualità dalle cose e non può giungere alla giustificazione dell'esistenza. Per giungere al concetto d'un Dio personale, esistente e fondamento d'esistenza, la filosofia deve passare attraverso le

fasi reali (religioso-ecclesiastiche) della storia del cristianesimo. Il passaggio dalla filosofia negativa alla positiva giustifica la dottrina cristiana della Trinità e, attraverso la distinzione fra l'eterna creazione spirituale e il mondo temporale condizionato dal male, permette la confutazione del panteismo e del dualismo. Ispiratori dello scritto, oltre a Schelling, S. Agostino e Böhme.

Anche J. U. Wirth andò sempre piú avvicinandosi a Schelling: staccandosi dallo hegelismo per l'influsso di Schleiermacher egli, nel *Sistema di etica speculativa* del 1841-1842,[108] rimprovera a Hegel d'aver trattato l'etica nella sezione dello Spirito oggettivo, separando dall'etica stessa la religione e l'arte, che pure generano impulsi morali. Piú tardi l'influenza di Schelling si lascia riconoscere nella sua opera *L'idea speculativa di Dio*, del 1845.[109] L'epoca dello hegelismo, dice Wirth, è trascorsa; ad essa deve seguire una filosofia che sia religione filosofica. La filosofia di Schelling è il punto culminante della filosofia tedesca, come il neoplatonismo lo fu per la filosofia greca. Lo Spirito originario comprende tutte le sostanze in una sola unità, nell'uomo, che la realizza progressivamente come filosofia, religione, arte, eticità, la quale ultima è pertanto l'apparizione dello Spirito assoluto. Hegel non concepisce rettamente la successione di queste forme, e non coglie la vita spirituale come trasformazione dell'universo da parte dell'ideale; pertanto la sua non è saggezza creatrice di vita, ma soltanto la saggezza della civetta del crepuscolo, ossia una sapienza astratta e retrospettiva.

Piú indipendenti da Schelling si mantengono invece Fichte jr., che nel 1846 pubblica la terza parte del sistema, la *Teologia speculativa*,[110] e successivamente il *Sistema di etica*,[111] l'*Antropologia*[112] e la *Psicologia*,[113] opere in cui continua ad opporsi ad ogni forma di panteismo richiamandosi invece a Leibniz ed a Kant, e K. Ph. Fischer, che nel 1845 pubblica una *Caratterizzazione speculativa e critica del sistema hegeliano*[114] (alle cui critiche antihegeliane ribatte duramente Erdmann nel suo *Grundriss*) in cui sostiene che con Schelling e Hegel si è conchiuso un periodo della filosofia, cui deve ora seguirne un altro, che richiede una filosofia dell'azione, o energetismo. Un tentativo di mediazione fra lo hegelismo e lo herbartismo è quello di H. M. Chalibäus, sia nello *Sviluppo storico della filosofia speculativa da Kant a Hegel*[115] che nei *Fogli fenomenologici*,[116] opere che tentano una restaurazione

del carattere etico e teleologico della filosofia, smarrito dal teoreticismo di Hegel e Herbart.

Ancora piú autonoma fu la formazione di Hermann Ulrici, il quale nel 1841 pubblicò uno studio *Sul principio e sul metodo della filosofia hegeliana*[117]: dopo aver esposto il sistema hegeliano in sintesi, Ulrici passava ad esaminarlo e a criticarlo in tutte le sue parti. Il merito di Hegel sta nell'aver posto il puro pensiero come principio e fondamento della filosofia; i difetti sono invece nell'esecuzione del sistema e nell'applicazione del metodo dialettico, le quali si muovono per mezzo di insinuazioni esteriori, astrazioni arbitrarie e mere affermazioni. Ulrici ritorna poi su Hegel nell'opera *Il principio fondamentale della filosofia*,[118] e piú precisamente nella prima parte, critica, di essa. I sistemi moderni sono caratterizzati da Ulrici come realismo, idealismo, dogmatismo, criticismo e dialetticismo. Il dialetticismo è stato elaborato idealisticamente da Fichte, realisticamente da Herbart, idealrealisticamente da Schelling. Con Hegel si ritorna all'idealismo.

Richiamandosi alla sua critica precedente ed ai risultati consimili ottenuti dalle critiche di Fichte jr., K. Ph. Fischer, e Trendelenburg, e pur mantenendo il riconoscimento della validità del presupposto hegeliano del puro pensiero come principio della filosofia, Ulrici sostiene qui che, per altro verso, è il principio stesso della filosofia di Hegel, ossia il cosiddetto punto di vista assoluto, a dover essere criticato e dimostrato come unilaterale, privo di fondamento, e insostenibile. Il sistema hegeliano è, nel suo principio, soggettivistico, perché non dimostra il preteso valore obiettivo della categoria; nella sua esecuzione è formalistico, perché l'assoluto vi si riduce a mero metodo; e nella sua conclusione può esser detto, meglio che panteistico, antropoteistico. Da notare il tentativo di Ulrici di individuare due diverse strutturazioni del sistema di Hegel, una prima nella *Fenomenologia* e nella *Logica*, nelle quali il sistema è già completo, comprendendovisi anche una filosofia della natura, e una seconda nell'*Enciclopedia* e nelle *Lezioni*, in cui le scienze reali (dello Spirito soggettivo, oggettivo e assoluto) si sviluppano fuori della Logica.

Quanto ai discepoli di Hegel, si nota ora un abbassamento di tono nel dibattito delle questioni logico-metafisiche. All'apologetica degli anni precedenti succede invece, specialmente da parte dei rappresentanti del Centro, un movimento di riflessione e di ripensamento, provocato dai risultati piú seri delle critiche

degli avversari, che condurrà a quelle posizioni riformistiche dalle quali, sostanzialmente, origineranno le "riforme della dialettica" della seconda metà del secolo e degli inizi del secolo successivo in Italia specialmente.[119] Grande funzione di stimolo esercitò in questo senso la critica di Trendelenburg, ma la polemica con lui sarà iniziata piú tardi da Kuno Fischer. Per ora, delle *Ricerche logiche* abbiamo una recensione di Gabler sugli *Annali berlinesi*, ottobre 1841, e una di Wirth sugli *Annali tedeschi*, aprile 1842.

Le opere piú rappresentative di hegeliani di Destra o di Centro su questioni logico-metafisiche apparse in questi anni sono, di Gabler, *La filosofia hegeliana*,[120] di K. L. Michelet, la *Storia dello sviluppo della piú recente filosofia tedesca, con particolare riguardo all'attuale lotta fra Schelling e la scuola hegeliana*[121]; di Frauenstädt, *Le lezioni di Schelling a Berlino. Esposizione e critica dei loro punti capitali*[122]; di Rosenkranz, *Spiegazioni critiche del sistema hegeliano*, la *Lettera a Pierre Leroux su Schelling e Hegel*; *Le lezioni di Schelling tenute nel 1842 all'Università di Königsberg*, la celebre *Vita di Hegel*, e infine *Le modificazioni della logica* che inaugureranno appunto l'atteggiamento riformistico che culminerà nel *Sistema della scienza* e nella *Scienza dell'idea logica.*[123]

### 3. *Il problema della religione. "L'Essenza del Cristianesimo," la "Critica dei Sinottici" e la "Posaune"*

Ancora un libro di Strauss inizia questo terzo periodo delle controversie religiose: *La dottrina della fede cristiana nel suo sviluppo e nella lotta con la scienza moderna.*[124] La religione cristiana e la filosofia vi vengono contrapposte come teismo e panteismo. Il primo è il prodotto della coscienza comune che estranea e pone di fronte a sé, come un "al di là," il proprio bisogno di infinitezza, mentre il secondo è il prodotto della coscienza filosofica che riconosce sé nell'infinito e l'infinito in sé, e l'unità del "di qua" e dell'"al di là." La critica dei dogmi coincide con la presentazione della loro storia: quindi Strauss disegna una storia del dogma dalla Bibbia, attraverso la Riforma, fino al panteismo di Schelling, Hegel e Strauss. L'opposizione Dio-mondo si risolve nel concetto dell'infinito manifestantesi nel finito, e soprattutto nel pensiero e nelle leggi di natura.

Se Strauss rimane nelle posizioni originarie della Sinistra, panteismo e derivazione da Hegel, sostanzialmente opposta è la direzione di Feuerbach, del quale appare nello stesso anno 1841 a Lipsia l'opera capitale, *L'essenza del Cristianesimo.*[125] Essa è il tentativo d'una antropologia filosofica che colga il senso di ciò che è dato nel fenomeno dell'umana religiosità, ossia l'infinità ed universalità dell'uomo come coscienza della propria specie. In quanto l'elemento della universalità risiede, appunto, nella coscienza della propria essenza, l'uomo può porre sé di fronte a sé stesso, può essere oggetto di sé stesso: "Solo un essere consapevole della propria specie, della propria essenza, può oggettivare altre cose o esseri secondo la loro natura essenziale [...]. L'uomo è per sé stesso in pari tempo Io e Tu, può porre sé al posto dell'altro, appunto perché non solo la sua individualità, ma anche la sua specie, il suo essere, possono essere l'oggetto del suo pensiero." Quest'essenza umana che è oggetto all'uomo è in ragione, volontà, cuore; ed è in quest'oggetto che l'uomo acquista coscienza di sé: "La coscienza dell'oggetto è la coscienza in sé dell'uomo. Dall'oggetto tu conosci l'uomo, in esso ti si rivela la sua natura: l'oggetto è il suo essere manifesto, il suo Io vero e oggettivo."

Ora, l'oggetto si manifesta come infinità: ragione, volontà e amore sono perfezioni che non sopportano limitazioni: la limitazione, la finitezza possono riguardare solo la coscienza individuale; ma la coscienza della specie, che è coscienza di universalità, è coscienza di infinitezza.[126] Questa coscienza d'infinitezza dell'universalità umana, che, a differenza degli altri oggetti, è interna all'uomo, è il fondamento della religione: qui vale assolutamente il principio che ciò che l'uomo pone come oggetto non è altro che il proprio essere oggettivato: "Come l'uomo pensa, quali sono i suoi princípi, tale è il suo Dio [...]. *La coscienza che l'uomo ha di Dio è la coscienza che egli ha di sé stesso* [...]. Dio è l'intimo *rivelato*, l'essenza dell'uomo *espressa.*"[127]

Di questo l'uomo religioso è inconsapevole, ed inconsapevole è pertanto l'*alienazione religiosa dell'uomo*: "L'uomo sposta il suo essere *fuori da sé*, prima di trovarlo in sé [...]. La religione, per lo meno la religione cristiana, è l'insieme dei rapporti dell'uomo con sé stesso, o meglio con il proprio essere, riguardato però come un altro essere. L'essere divino non è altro che l'essere dell'uomo liberato dai limiti dell'individuo, cioè dai limiti della corporeità e della realtà, e oggettivato, ossia contemplato e ado-

rato come un altro essere da lui distinto. Tutte le qualificazioni dell'essere *divino* sono perciò qualificazioni dell'essere *umano*."[128] "L'uomo — questo è il mistero della religione — proietta il proprio essere fuori di sé e poi si fa oggetto di questo essere metamorfosato in soggetto, in persona; egli si pensa, ma come oggetto del pensiero di un altro essere, e questo essere è Dio."[129]

La prima delle qualificazioni umane assolutizzate e divinizzate è la stessa ragione. Nella religione l'uomo scinde sé da sé stesso, e pone di fronte a sé Dio come un essere antitetico; ma in realtà si tratta di una discordanza dell'uomo da sé stesso, dell'uomo come essere sensibile, appassionato, individuale, dalla forza intellettuale pura, perfetta, sempre eguale a sé stessa, che l'uomo appunto si proietta di contro nella figura di Dio. Cosí pure, oltre alla perfezione razionale, l'uomo divinizza, estraniandola da sé, altresí la sua esigenza di perfezione morale. Ma entrambe queste forme di perfezione lascerebbero Dio distaccato dall'uomo, irraggiungibile, perché troppo eterogeneo rispetto alla reale natura dell'uomo, che è quella di essere sensibile ed appassionato.

Pertanto il coronamento della figurazione di Dio si ha nel Cristianesimo, che intende Dio non solo, piú, come suprema legge razionale e morale, ma anche come supremo amore. Ora, la coscienza dell'amore divino "o, ciò che è tutt'uno, Dio concepito come essere umano," Dio umanizzato, è precisamente il contenuto del mistero della Incarnazione.

E da questo punto Feuerbach intraprende l'interpretazione dei piú importanti misteri della religione cristiana, scorgendo sempre, negli attributi della divinità o, in genere, nei misteri religiosi, attributi, qualità, proprietà umane che l'uomo pone al sommo delle proprie valutazioni, e pertanto assolutizza come attributi o proprietà o appartenenze divine: "Capovolgiamo dunque gli assiomi della religione, considerandoli, per cosí dire, come *contre-vérités*, assumiamo cioè come soggetto precisamente ciò che nella religione è predicato, e come predicato ciò che in essa è soggetto, e avremo la verità. Dio soffre, e soffre non per sé ma per gli altri, per l'umanità. Soffrire qui è l'attributo. Traducendo questa proposizione nella nostra lingua, essa significherà: soffrire per gli altri è un atto divino; chi soffre per gli altri, si spoglia della sua anima, agisce in modo divino, è per gli uomini Dio."[130] I misteri cosí considerati sono quelli dell'Incarnazione, della Passione, della Trinità

e della Madre di Dio, del Verbo, della Creazione, della natura in Dio, della Provvidenza, della preghiera, della fede, del miracolo, della grazia, di Cristo, dell'immortalità.

Fin qui la parte *positiva* della critica feuerbachiana della religione: quella, cioè, che nella religione vede riflesse, proiettate le aspirazioni umane alla infinità, alla perfezione razionale, morale, sentimentale ecc. e quindi la considera come quella manifestazione che sola rivela all'uomo la sua vera essenza, universale ed infinita. In realtà, però, la religione non si lascia *ricondurre* a questo, che per Feuerbach è il suo significato di verità. Essa, al contrario, si è irrigidita come *teologia*, cioè come scienza assoluta e dogmatica della divinità e dei rapporti dell'uomo con essa, ossia con la propria essenza stessa. Di qui incomincia quindi la parte *negativa* della critica della religione, ossia la denunzia delle sue "contraddizioni," individuate da Feuerbach come contraddizioni nell'esistenza di Dio, nella rivelazione di Dio, nell'essenza di Dio, nella speculazione su Dio, nella Trinità, nei Sacramenti e nella concezione della fede e dell'amore.

In conclusione, all'*alienazione* religiosa deve corrispondere, da parte dell'uomo, la riappropriazione della propria essenza universale, la quale si ottiene non soltanto rovesciando in tutte le proposizioni religiose il rapporto di soggetto e predicato (per es.: "Dio è sapienza" in "la sapienza è divina"), ma soprattutto rendendo *originario*, non piú mediato dalla divinità, il rapporto di amore di uomo ad uomo: "La religione è la prima coscienza che l'uomo ha di sé stesso e appunto per questo le religioni sono sante. Ma, come già è stato dimostrato, ciò che per la religione è il termine primo, Dio, è in realtà il termine secondo, cioè l'oggettivazione dell'essere dell'uomo; e ciò che per la religione è il termine secondo, l'uomo, deve perciò esser posto e riconosciuto come il termine primo. L'amore per l'uomo non deve essere un amore derivato o mediato, ma *originario*; solo allora sarà una potenza vera, santa, sicura. Se l'essere umano è per l'uomo *l'essere sommo*, anche nella pratica la legge prima e suprema sarà l'amore dell'uomo per l'uomo. *Homo homini deus est* — questo è il punto di vista, il supremo principio pratico che segnerà una *svolta decisiva nella storia del mondo.*"[131]

Non può certo destar meraviglia la testimonianza di Engels[132] secondo la quale tutti i giovani tedeschi di cultura e sentimenti liberali divennero ferventi ammiratori di Feuerbach e salutarono

in lui un liberatore dell'umanità dai ceppi dell'autoritarismo dogmatico. Sul punto piú importante che risulta dalla critica feuerbachiana della religione, e cioè il *rovesciamento teorico del concetto hegeliano di alienazione* che precede il *rovesciamento pratico* di esso da parte di Marx, abbiamo discorso altrove,[133] e ritorneremo piú oltre.

Ci basti, per ora, aver accennato a questo punto, e sottolineare, per quanto riguarda i movimenti che stiamo studiando, l'originalità della posizione di Feuerbach di fronte a quella di Strauss, che per qualche affinità d'espressione potrebbe sembrare averla preceduta ed averne anche, pertanto, esaurito la novità: perché al *panteismo pancentristico* di Strauss, il quale non si libera della veduta mistica e romantica per la quale l'uomo deve uscire dalla propria limitatezza condizionata per perdersi nell'infinità del *Tutto*, Feuerbach oppone un ateismo *antropocentristico*, per il quale il Dio della religione, ma non meno il Tutto dei panteisti, esprimono in realtà soltanto l'infinita essenza universale del *genere* umano: onde l'uomo non deve uscire da sé verso il Tutto, bensí riportare il Tutto a sé, al sé del proprio genere, ed in questo soltanto l'individuo deve trovare il termine del proprio processo di trascendimento della sua limitatezza particolare.

Intanto l'anno precedente (1840) il terzo rappresentante maggiore della Sinistra, Bruno Bauer, aveva pubblicato l'opuscolo *La Chiesa regionale evangelica di Prussia e la scienza*[134] cui si ricollegherà piú tardi l'articolo sugli *Annali tedeschi*, del giugno 1841, *Lo Stato cristiano e il nostro tempo.*[135] L'unione delle Chiese evangeliche viene celebrata da Bauer come negazione della Chiesa. La religione, che è approfondimento della coscienza, trova il soddisfacimento del suo bisogno di abbandono nello Stato, il quale ha ora sostituito la Chiesa come manifestazione dell'autocoscienza infinita, e deve pertanto difendere, come proprio interesse, la libertà scientifica.

Sempre nel 1840 Bauer pubblica la *Critica della storia evangelica di Giovanni*,[136] e nei successivi 1841-1842 la sua opera maggiore, la *Critica della storia evangelica dei Sinottici*[137] che gli doveva costare la libera docenza a Bonn. Al "misterioso" punto di vista "sostanziale" di Strauss, ed al punto di vista "positivo" di Weisse (nella su citata *Storia Evangelica*) Bauer contrappone il punto di vista "dell'infinita autocoscienza." Strauss, considerando i Vangeli come l'inconsapevole prodotto della comunità cristiana

originaria, non fa che confermare l'ipotesi tradizionale, avvolgendosi nella tautologia per cui la tradizione evangelica ha la sua fonte nella tradizione stessa; egli resta al punto di vista della sostanza che non si è ancora sollevata alla libera infinità dell'autocoscienza, senza dire a quale interno processo della sostanza, identificata con l'assoluto, lo sviluppo di essa debba la sua origine: ed in fondo è la stessa cosa dire che gli Evangelisti hanno scritto sotto l'ispirazione dello Spirito Santo, e dire che la storia evangelica s'è formata nella tradizione, perché in entrambi i casi si rimanda l'origine dei Vangeli ad un principio trascendente, e la si sottrae al consapevole sviluppo dell'autocoscienza.

Il merito di Strauss sta nell'aver liberato la critica dal pericolo e dalla fatica d'un immediato rapporto coi precedenti sistemi ortodossi; dopo Strauss la critica non soggiacerà piú al pericolo di conservare le categorie dell'antica veduta ortodossa, né avrà piú bisogno di cercare le ragioni della sua opposizione ai sistemi precedenti, né le contraddizioni di questi, perché porta già in sé, nell'opera stessa di Strauss, la piú acuta opposizione fra il punto di vista della "sostanza-Assoluto" e quello della ipotesi tradizionale, da Strauss confermata. La critica deve allora rivolgersi a sé stessa, e risolvere la misteriosa sostanzialità in cui finora essa ha mantenuto sé stessa e la cosa, rivolgendola in quel punto al quale la sostanza tende, e cioè nell'universalità dell'idea, nell'infinita autocoscienza.

Weisse, invece, ha compiuto il passaggio dal punto di vista "sostanziale" di Strauss al punto di vista "positivo," cioè al punto di vista intellettuale empirico che si arresta al dato, e si accontenta di guadagnare risultati di fatto, come ad es. l'accertamento della "personalità limitata," dell'autore d'un testo. Il merito di Weisse sta nell'aver confutato l'ipotesi tradizionale in diversi punti, specialmente riguardo all'infanzia di Gesú, ma questi suoi meriti non dipendono dalla filosofia "positiva" di lui, alla quale invece devono ascriversi le insufficienze e la limitatezza della sua opera. Del resto i capisaldi delle vedute di Weisse sulla composizione dei Vangeli (il Vangelo piú antico, quello di Marco, dipende dal racconto orale di Pietro e da una raccolta di sentenze di Gesú redatta da Matteo; il primo e il terzo sinottico hanno utilizzato a loro volta Marco. I racconti dei miracoli di Gesú non sono che esposizioni e parabole simboliche di Gesú stesso: anzi, in essi abbiamo le sole testimonianze di espressioni testuali del Maestro) sono stati

confutati, tranne per la priorità di Marco, da Wilke[138] il quale ha dimostrato invece esaurientemente che il Vangelo di Marco è di origine letteraria, non è "copia di un primitivo Vangelo orale, bensí composizione artistica," il cui autore non fu nessuno degli immediati seguaci di Gesú.

Il limite di Wilke sta nell'aver considerato come opera cosciente ed artistica il primo Vangelo *soltanto per quanto riguarda la forma*, ma nell'aver ammesso, o almeno nel non aver negato esplicitamente, che il contenuto, la materia della trattazione provenisse da un'autentica tradizione storica. In questo Wilke resta al punto di vista positivo di Weisse, ma, avendo provato l'origine letteraria di Marco, la contraddizione di quel punto di vista appare ormai cosí chiaramente, da pretendere un'immediata soluzione.

Ed è questo il compito che Bauer dichiara di proporsi: partendo, cioè, dal concetto hegeliano dell'unità di forma e contenuto nelle opere vive dell'autocoscienza, dimostrare che i Vangeli sono opera cosciente del loro autore (unico, come abbiamo visto, dato il dipendere degli altri dal piú antico, Marco) il quale non ne avrebbe però puramente *inventato* il contenuto, bensí avrebbe espresso il grado di autocoscienza raggiunto dallo Spirito nella originaria comunità cristiana. Libera creazione dell'autocoscienza, dunque, ma al contempo necessaria espressione d'un grado dello sviluppo storico dello Spirito.[139]

Questi i presupposti, che abbiamo tratto dalla Prefazione dell'opera, che Bauer cerca di confermare nel corso di essa, completando e portando alle ultime conseguenze l'opera comunque iniziata da Strauss, di negazione della "storicità" del contenuto dei Vangeli. Non mancheremo, infine, di ricordare alcune conclusioni teoretiche che Bauer inserisce, come "pause," nel corso della sua trattazione filologica. La coscienza religiosa si oppone, egli dice, come coscienza estraniata, alla coscienza libera ed all'eticità: essa si compie, al suo culmine, come rifiuto degli elementi dell'eticità, famiglia, Stato, mondo, per ridurre l'io estraniato a sé stesso. Simbolo dell'essenza della religione è Cristo, che è nato e vissuto contro la natura e il mondo, non appartiene ad alcuna famiglia né ad alcuno Stato: è l'essenza obiettiva dell'uomo libero da ogni potenza "sostanziale," simbolo della pura *Ichheit*, della pura soggettività dell'io, e pertanto, cima di tutte le religioni.

Non bisogna pensare che questo Bauer, pur nella comune opposizione a Strauss, sia molto vicino a Feuerbach. La critica del-

l'individualismo, presente negli scritti di questo periodo, è destinata a tramutarsi, nella complessa dialettica interna della formazione di questo pensatore, proprio nell'affermazione dell'individualismo piú assoluto. Anche riguardo all'apprezzamento di Hegel, mentre Feuerbach ha già steso il manifesto della Sinistra antihegeliana, Bauer è ancora fermo alle posizioni originarie della Sinistra *hegeliana*, i cui risultati, secondo lui come secondo Strauss, sarebbero già impliciti, nei loro fondamenti e nella loro giustificazione, nello spirito del sistema.

Se la *Critica dei Sinottici* è l'opera di maggior rilievo di Bauer, non ne fu, però, la piú celebre: molto piú nota, discussa ed anche incidente sugli sviluppi che stiamo studiando fu l'anonimo *La tromba del giudizio universale contro Hegel, l'ateo e l'anticristo. Un ultimatum,*[140] del 1841, seguito l'anno successivo da un altro anonimo *La dottrina hegeliana della religione e dell'arte,*[141] che però ebbe una risonanza molto minore. Fingendosi un ortodosso che accusi Hegel di ateismo, Bauer vi svolgeva tutte le possibili argomentazioni per dimostrare la falsità della "coincidenza" della filosofia speculativa col dogma evangelico, ed invitava il lettore credente a diffidare, ora, soprattutto di Bruno Bauer; questi, e non Strauss, era infatti l'autentico interprete dell'ateismo hegeliano. A noi, però, per le ragioni suddette d'influsso sulle polemiche del tempo, conviene prendere in esame alquanto piú particolarmente il contenuto della *Posaune* (letteralmente: il trombone) come brevemente chiameremo, d'ora in poi, il primo anonimo. Il tono parodistico col quale comincia ed in gran parte prosegue lo scritto non deve ingannare: in alcuni punti nodali esso cede a tentativi molto piú seri ed interessanti; ed è su questi, naturalmente, che dovremo soffermarci di preferenza.

"Con Hegel l'Anticristo è venuto e s'è rivelato," ed è quindi dovere del credente di accusarlo apertamente, soprattutto rivolgendosi ai governi cristiani onde vedano il pericolo mortale che minaccia l'ordine costituito e la religione, fondamento dello Stato: ché quelli che cominciano col rovesciare la religione vorranno certo rovesciare anche il trono. Cosí Bauer inizia la sua parodistica requisitoria nella prefazione dello scritto. Segue la dimostrazione che tutti gli antihegeliani, per un verso o per l'altro, sono infetti dalla stessa malattia razionalistica o filosofica che vogliono combattere; il che serve, naturalmente, a Bauer, per ridicolizzarne gli atteggiamenti. I vecchi hegeliani sono troppo incerti nella loro

difesa della religione e dello Stato; mentre se volessero attuarla coerentemente dovrebbero decidersi a ripudiare il maestro. I teisti speculativi, pur dichiaratisi in favore della verità cristiana, non si separano dalla filosofia, ed invero "già il proposito di filosofare, la volontà e l'idea di esser filosofo, nonché l'apparenza di dottrina, uccidono la vita cristiana." Essi si sono quindi ridotti a sterili e ridicole critiche reciproche, mascherate da accademiche lodi ed ipocriti riconoscimenti. Dicono di richiamarsi a Schelling "per scacciare, nel suo nome, il demone della filosofia hegeliana dagli ossessi, come se la Scrittura non dicesse chiaramente a quale nome soltanto obbediscono i demoni"; e del resto, molto piú che Schelling, essi finiscono col vantare solo sé stessi. Nella loro "smania di mediare" dissolvono anche gli elementi piú semplici della fede cristiana, ammettendo che Dio "è essenzialmente processo" e non intendendolo, rigorosamente, come personale. Quanto ai discepoli di Schleiermacher, la loro differenza dai "filosofi positivi" (schellingiani e teisti speculativi) sta nel fatto che "mentre questi ultimi hanno qualche elemento per sembrare filosofi, essi non fanno proprio niente che possa suscitarne anche solo l'apparenza." Essi "non costruiscono un bel niente, e pure vogliono esser considerati architetti e gran maestri." La loro difesa della fede è tiepida, la loro ortodossia biblica incerta: "Chi di loro ha ancora il coraggio intellettuale di ammettere che è stato Mosè a scrivere il Pentateuco, e che sono autentici il libro di Daniele, la seconda parte di Isaia, l'Apocalisse di Giovanni, il Vangelo di Matteo ecc.?" Ma il loro difetto principale sta nel fatto che nessuno di loro ha affermato energicamente "la santa superiorità dello Chiesa sullo Stato," per la quale non c'è che da richiamarsi — come Bauer fa con ampie citazioni — a sant'Agostino.

Chi ha combattuto con maggior efficacia la filosofia hegeliana è stato Leo, il cui nome "è legato con onore alla storia di questa vergognosa scuola." Egli, però, non ha esteso il suo attacco agli hegeliani di Destra e, soprattutto, a Hegel. Ha forse avuto rispetti umani "ed ha quindi fatto distinzione fra le persone attaccando soltanto quelli che non avevano alti incarichi statali"? Una parziale spiegazione può esser data dal fatto che, quando scese in campo contro gli "*hegelingi,*" "non aveva, come egli stesso ammette, preso in mano da molti anni un libro filosofico": principio che è certamente da seguire, ma quando si combatte bisogna pur avere "una certa conoscenza del *corpus delicti*!"[142]

La Prefazione della *Posaune* è poi seguita da un Esordio, che, sempre nello stile ironico di quella che Ruge chiamerà la "commedia storica," infarcito di citazioni bibliche, prospetta le ragioni dell'opera. Dopo che i francesi ebbero "assassinato l'unto di Dio" e "commesso un idolatrico adulterio con la meretrice, la ragione," l'Europa, "piena di santo zelo, represse tali orrori e si uní in una santa alleanza per gettare in catene l'Anticristo e per innalzare di nuovo gli eterni altari del vero Signore. Allora venne — no! Allora si chiamò, si coprí di attenzioni, si protesse, anzi, si onorò e si stipendiò lo stesso nemico che si era sconfitto all'esterno, e ciò nella persona di un uomo che era piú forte del popolo francese, di un uomo che ridiede forza legale ai decreti di quella diabolica convenzione, che dette ad essi nuovi fondamenti assai piú solidi, e che trovò il modo di metterli in circolazione sotto il nome, insinuante e particolarmente attraente per la gioventú tedesca, di filosofia. Si chiamò Hegel e se ne fece il centro dell'Università di Berlino." Una schiera di discepoli gli si uní con una devozione, una fiducia mai viste. L'opera sua e della sua scuola sembra innocente se la paragoniamo all'ardire dei suoi odierni discepoli; ma "non si creda che la banda con la quale lo Stato cristiano deve oggi combattere segua un filosofo o professi dottrine diverse da quelle esposte dal maestro dell'inganno": "i piú giovani non hanno detto niente di nuovo: essi hanno, piuttosto, strappato il velo trasparente col quale talvolta il maestro copriva le sue affermazioni, ed hanno rivelato la nudità del sistema — sufficientemente scandalosa!" Hegel, infatti, ha ricoperto le sue intenzioni eversive con "un doppio velo che soltanto la lama critica della fede può lacerare." Egli, cioè, specialmente nella *Filosofia della religione*, parla spesso di Dio come se intendesse riferirsi al Dio del Cristianesimo. Ma questo primo velo "cadrà da solo non appena noi avremo strappato il secondo involucro che circonda il nocciolo[143] del sistema," cioè quel velo di cui si sono ricoperti Strauss "ed alcuni dei piú arditi fra i vecchi hegeliani," e che "consiste nel concepire la religione come rapporto sostanziale e come dialettica in cui lo spirito individuale, sacrificandosi, abbandonandosi allo spirito universale che, in quanto sostanza, o," come piú spesso si dice, "come idea assoluta, ha potere su di lui, rinunzia alla sua individualità particolare, e si unisce quindi con l'universale." Ma nemmeno questo è l'autentico pensiero di Hegel: il panteismo serve solo a nascondere qualcosa di peggio: "Quella concezione

della religione, cioè, per la quale il rapporto religioso non è che un rapporto interno dell'autocoscienza con sé stessa, e tutte quelle potenze che, in quanto sostanza o in quanto idea assoluta, sembrano ancora esser diverse dall'autocoscienza, non sono altro che momenti di essa, oggettivati nella rappresentazione religiosa." In conclusione "per mettere in guardia i benpensanti" Bauer si propone di dimostrare "che la concezione che vede la religione come rapporto sostanziale è stata confutata dallo stesso Hegel, e che di essa resta soltanto l'autocoscienza infinita."[144] Lo scopo dell'opera, dunque, al di là della parodia, è quello di contrapporre alla dottrina straussiana e panteistica della "sostanza" quella soggettivistico-atea dell'autocoscienza, come la piú fedele allo spirito della stessa filosofia hegeliana.

E infatti, se fino a questo punto la contraffazione parodistica ha eccessivamente pesato sul discorso di Bauer che, nella sostanza, non è andato oltre alcune enunciazioni generalissime, il primo capitolo, dedicato, come poi molti altri, alla filosofia hegeliana della religione, ci offre un costrutto critico molto piú solido. Esso prende le mosse dalla critica di Hegel contro la teologia del sentimento di Schleiermacher, per dimostrare come la restituzione d'una superiore razionalità della religione, che essa propone contro l'arbitrario soggettivismo religioso schleiermacheriano, col quale l'io finito non guadagna che sé stesso come infinito, ma mai la divina oggettività, non sia che apparente, perché il superamento oggettivo del finito che Hegel richiede significa solo che il finito diviene un "momento" nel processo dell'infinita sostanza. "Questo panteismo e questa concezione del rapporto sostanziale sono essenzialmente il fondamento della dottrina hegeliana della religione [...]. Se cioè lo spirito finito è momento dell'universale, allora il suo sapere e la sua coscienza non possono essere intesi come un rapporto nel quale i due termini, l'oggetto e l'io, siano distinti. La coscienza si risolve anzi nel movimento e nello sviluppo dell'universale, e l'universale — quando si è compiutamente realizzato, quando cioè è giunto alla coscienza di sé stesso — Hegel lo chiama spirito assoluto."[145]

Ma anche il panteismo è soltanto un atteggiamento transitorio della filosofia hegeliana della religione, il cui vero significato è invece l'ateismo, perché il "rapporto sostanziale" esprime solo un momento del processo, il cui vero risultato è l'autocoscienza. Se, cioè, da un lato l'io finito si risolve nello spirito universale, d'altro

lato "l'universale è ciò che si apre alla coscienza solo nello spirito finito, togliendo quest'ultimo dalla finitezza e introducendolo nel suo movimento interno. È lo spirito assoluto che nello spirito finito si riferisce a sé stesso, che stabilisce cioè un rapporto con sé stesso; per farla breve la religione è questa autocoscienza dello spirito assoluto." "Tutta la ricchezza del mondo naturale e spirituale si è raccolta nella religione come nella sua unica sostanza, e questa sostanza è ciò che si eleva, nello spirito finito, al sapere, all'autocoscienza di sé stessa, e che conosce sé stessa e tutto ciò che è determinato come suo proprio momento."

Ma la sostanza, per Hegel, non è un "oggetto estraneo" rispetto alla coscienza, bensí è "l'in sé, l'essenza di essa."[146] Quindi — conclude Bauer — "se lo spirito finito ha per oggetto l'essenza assoluta, egli la conosce come sua essenza, ed essendo coscienza della sostanza è necessariamente autocoscienza. È uno solo l'atto o il movimento col quale l'universale conosce sé stesso nella coscienza finita e quello con cui lo spirito finito intuisce nell'universale la sua essenza. È sempre la stessa autocoscienza della sostanza." Hegel quindi "ha voluto dire soltanto [...] che la sostanza si può cogliere solo nella categoria della soggettività, in modo che il suo processo interno venga condotto fino a quel punto in cui, nello spirito finito, sbocchi nell'autocoscienza, faccia entrare la sua tenebrosa profondità nella zona luminosa della soggettività, togliendole la tenebra e la raccapricciante oscurità." "Può forse la sostanza, se vuol prendere coscienza della sua infinita ricchezza, accontentarsi d'un soggetto solo? Uno per essa è troppo poco! L'infinità le spumeggia solo dal calice di tutto il regno dello spirito. Essa deve servirsi di molti, di infiniti soggetti e indurli a far getto della propria finitezza, onde essa possa esporre la loro interna ricchezza. Molti spiriti finiti devono essere schiacciati e spezzati, un mondo di spiriti è costretto a sacrificarsi se la sostanza deve diventare soggetto." In conclusione, Hegel "ammette il rapporto sostanziale solo per un momento, in quanto momento cioè del processo nel quale la coscienza finita rinunzia alla sua finitezza: la sostanza è solo il fuoco momentaneo nel quale l'io sacrifica la sua finitezza e la sua limitatezza. La conclusione del processo non è la sostanza, ma l'autocoscienza, che si è posta realmente come infinita, e che ha accolto in sé l'universalità della sostanza come propria essenza. La sostanza è soltanto la potenza che consuma la finitezza dell'io, per esser poi preda dell'autocoscienza infinita."[147]

Ci troviamo innegabilmente di fronte ad una delle pagine piú rilevanti di tutta l'opera: Bauer ha smesso il tono da "commedia" ed ha affidato ad essa il nucleo della sua interpretazione della filosofia hegeliana. Questa contrapposizione dell'"autocoscienza" alla "sostanza" mantiene ancora, specialmente per il lettore odierno, il limite della sua formulazione scolastica; ma di là da questa il suo senso intimo impegna le questioni di fondo di tutta la tematica della Sinistra. Si ricordi che la "sostanza" è, per Hegel, il contenuto che la legge dialettica deve mettere in movimento: cosí la "sostanza" è la storia d'un'epoca, come la "sostanza spirituale" ne è la storia culturale, entrambe nei loro fenomeni determinati. L'accentuazione straussiana della "sostanza," oltre al suo piú immediato significato panteistico, sollecitava anche una conseguente accentuazione dei motivi di contenuto, l'impegno verso una dialettica contenutistica, che Strauss limitava alla religione, ma altri — e, per ora, anche Bauer — poteva estendere alla politica, alla storia. Ma questa interpretazione contenutistica del compito comune a tutti i Giovani hegeliani di liberalizzare lo hegelismo (anche Strauss, che in genere non l'applica alla politica, diventò reazionario solo in seguito, ma per ora schernisce il "romantico sul trono dei Cesari") prescindeva dalla piú importante affermazione di Hegel, quella della conclusività speculativa e della circolarità dialettica del sistema. Il Vero, per Hegel, non è solo la sostanza, ma la sostanza che si autocomprende, la sostanza che si autoconosce e ripercorre tutta la storia del proprio autosvolgimento. E indubbiamente Bauer è ora, fra tutti i Giovani hegeliani, il piú fedele al maestro, perché non rinuncia all'ultima conclusione del sistema, il ritorno del contenuto sotto il dominio della forma, l'ultimo passo dalla sostanza all'autocoscienza della sostanza. Per ora Bauer mantiene proprio questa formula, e cioè cerca di non separare i due termini, di non *contrapporre* l'autocoscienza alla sostanza, ma di lasciarle ancora compenetrate in quanto l'autocoscienza non s'impersona nel singolo pensatore, ed è ancora autocoscienza *della sostanza* spirituale, cioè della storia della cultura. Ma anche questa posizione ha il suo destino di coerenza, un destino al quale, in fondo, lo stesso Hegel non si era sottratto. Con la dialettica dei sistemi filosofici, infatti, egli aveva finito col far coincidere con sé stesso lo sviluppo dello spirito del mondo: soltanto, non aveva teorizzato questa posizione conclusiva, e ne aveva quindi evitato il ripiegamento in un soggettivismo assoluto.

Bauer si spinge oltre, e proprio hegelianamente sembra implicarsi in un cammino circolare che lo riporta a posizioni che Hegel aveva apparentemente superate. Se il processo dello spirito culmina nell'autocoscienza della sostanza, chi ha compreso questo è egli stesso autocoscienza dello sviluppo storico, spirituale, culturale: e a quell'altezza l'impegno determinato delle singole vicende della sostanza non può non apparirgli estremamente lontano, degno di essere considerato con estremo distacco, indifferente. Gli altri individui, che non sono l'autocoscienza della sostanza, sono "massa," ed il filosofo appare, nei loro confronti, di nuovo, nella posizione dello stoico, indifferente alle sorti della contingenza. Perdurante nella forma piú immediata e rozzamente empirica dell'"Unico" stirneriano, o in quella piú raffinata e problematica dello *Übermensch* nietzscheano, il *filosofo* di Bauer ha già iniziato la serie delle figure del superindividualismo contemporaneo.

Questi sviluppi sono, però, ancora estranei al testo che stiamo studiando, che incomincia soltanto a stabilirne i presupposti. Che poi anche le vicende biografiche, il ritiro della docenza e, in pratica, la definitiva espulsione di Bauer dall'insegnamento abbiano sollecitato in lui la rivalsa d'un eroicismo morale, e pertanto abbiano anche influito su questa direzione stoico-individualistica della sua speculazione, questo appartiene alla storia dei condizionamenti biografici dell'opera d'un pensatore i quali devono, certamente, esser messi in conto, ma non spiegano tutto perché, come diceva il giovane Marx nei riguardi di Hegel, ciò che è da vedere è piuttosto se il principio d'una filosofia sia stato "sufficientemente elaborato" e, possiamo aggiungere, in qual misura contenga in sé, almeno in parte, il destino ulteriore di essa, e le ragioni piú profonde di quelle che esteriormente appaiono "accomodazioni" o, com'è qui il caso, reazioni.

Ma ritorniamo alla *Posaune*. Ripreso il tono satirico e dopo un capitoletto su "*Lo Spirito del mondo*," "una specie di Tamerlano universale," che però "ha realtà solo nello spirito dell'uomo, o è nient'altro che il 'concetto dello spirito' che si svolge e si compie nello spirito storico e nella sua autocoscienza," Bauer ritorna alla filosofia della religione in un capitoletto (terzo) dal titolo "*Odio contro Dio*," e non gli è difficile dimostrare l'incompatibilità della filosofia hegeliana con la concezione confessionale della divinità: differenza assoluta di Dio e mondo, creazione dal nulla, ecc., sono del tutto estranee alle convinzioni di Hegel, che

disprezza la devozione e il rapimento mistico. In conclusione "Dio è morto per la filosofia, e solo l'io in quanto autocoscienza [...] solo l'io vive, crea, agisce ed è in tutto."

Piú interessanti i capitoli seguenti, perché alla dimostrazione dell'ateismo di Hegel essi affiancano, secondo l'indirizzo affermatosi in una parte della Sinistra dopo il 1840, quella del suo rivoluzionarismo. Bauer, anzi, almeno qui, non fa distinzione fra "principio" e "sistema," non concede alla Destra che almeno le espressioni determinate ed esplicite di Hegel sono conservatrici: egli concorda piuttosto con gli antihegeliani di destra, e raccoglie tutti i testi hegeliani che possano provare l'"*odio contro l'ordine esistente*" e poi l'"*ammirazione per i francesi e il disprezzo per i tedeschi*" da parte del maestro. Non c'è bisogno d'un lungo discorso per dimostrare il continuo sforzo di Bauer d'adattare i testi citati, che in origine e nel loro contesto avevano quasi tutti un significato ben diverso da quello che egli loro attribuisce. In altri casi autentiche affermazioni di Hegel vengono radicalizzate dalla stessa posizione di estremo reazionarismo e di stupidità politica finta dal critico. Cosí è da dire soprattutto del secondo fra i capitoletti che abbiamo indicato, nel quale i passi citati di lode ai francesi e sprezzo per i tedeschi sono presi tutti dal capitolo hegeliano sull'illuminismo delle *Lezioni di storia della filosofia*, nel quale il paragone fra le due forme di *Aufklärung* non poteva certo risolversi a favore della seconda, di molte manifestazioni della quale, tra l'altro, Hegel aveva sperimentato tutta la noiosa vuotaggine negli anni della sua giovinezza, come sappiamo: e questo fino al punto da farlo cadere nella strana ingiustizia di dimenticare persino, nelle *Lezioni*, il suo Lessing. Mentre non c'è bisogno di aggiungere che, nel citare le espressioni di lode ai francesi, Bauer salta tutte le contrapposizioni limitative che simmetricamente Hegel è solito affiancare ai riconoscimenti positivi.

Un discorso a parte dev'esser fatto invece riguardo ad un punto alquanto importante del capitolo precedente (quarto), sul quale Bauer si sofferma per alcune pagine, e che è di notevole interesse perché anticipa alcuni motivi delle interpretazioni "umanistiche" odierne di Hegel. Si tratta della posizione dei filosofi nella storia universale. Essi sono "i signori del mondo; sono essi che foggiano il destino dell'umanità, le loro opere sono opera del 'destino.' Essi 'scrivono i decreti della storia subito nell'originale' [...]. I filosofi sono sempre 'stati presenti' quando nella storia capita un

'crollo,'" e non solo allora, ma "ogni volta che l'ordine costituito barcolla e le forme positive, le istituzioni, gli ordinamenti degli Stati e gli statuti religiosi si sfasciano e si dissolvono. I filosofi sono i veri, gli unici rivoluzionari pericolosi, perché sono i piú conseguenti e i piú privi di scrupoli. 'La filosofia comincia con il tramonto d'un mondo reale.' Questa frase ha un senso ancora assai equivoco e potrebbe comunque esser interpretata nel senso che la filosofia si presenta, diventa un bisogno solo quando un mondo reale comincia a vacillare. Questa equivocità è ancora presente nella frase: 'Allorquando s'è determinata una scissura tra le aspirazioni interiori e la realtà esteriore, l'antica forma della religione non soddisfa piú, e un dato tipo di vita etica va in dissoluzione, allora lo spirito si rifugia nel mondo del pensiero, si crea di contro al mondo reale un regno del pensiero.' Se però Hegel dice che è lo spirito che 'intacca e indebolisce questa forma sostanziale di esistenza, questa eticità, questa fede,' allora è la filosofia che ha sferrato quest'attacco e che causa i 'periodi di corruzione.'"[148] "Ora, dato che Hegel assegna un posto cosí infinitamente alto al sapere ed alla teoria, deve dire che la filosofia, in quanto è questo sapere del sostanziale, 'è superiore come forma alla propria età.'" "La masnada dei Giovani hegeliani vorrebbe darci ad intendere che Hegel si è sprofondato soltanto nella contemplazione della teoria e che non ha pensato a prolungare la teoria fino alla prassi. Come se Hegel non avesse attaccato la religione con furore infernale, come se non avesse mirato a distruggere l'ordine civile. La sua teoria era in sé stessa, e proprio in quanto tale, la prassi piú illimitata e piú distruttiva."[149]

L'ultimo testo serve a ridimensionare il problema ermeneutico: Bauer, nel suo procedimento alessandrineggiante, continua, e in parte consapevolmente, a mettere sulle labbra di Hegel proposizioni fondamentali della propria filosofia: che la teoria sia essa stessa prassi, questo sarà presto uno dei capisaldi della "critica critica," ed è contro di esso che si rivolgerà soprattutto Marx, come contro un motivo che concorda fin troppo evidentemente col superindividualismo al quale abbiamo accennato e che caratterizza nella maniera piú tipica l'"ideologia tedesca."

Ma completiamo la lettura di queste pagine. "Quel sapere," prosegue Bauer poco piú oltre, "che si è posto sopra la propria età e sopra l'ordine esistente, dice Hegel, 'è quindi ciò che produce una nuova forma di sviluppo. La filosofia è la culla interiore

dello spirito, che piú tardi assurgerà a formazione reale.'[150] Il crollo causato dalla filosofia consiste quindi nel fatto che ogni sapere non viene ad essere soltanto una nuova forma, ma in questa forma, un nuovo contenuto. Il sostanziale che sta a fondamento di un'età aveva valore per sé stesso, dominava direttamente e il suo dominio si esprimeva ancora in statuti esterni: lo spirito, in ultima analisi, non era quindi ancora libero. Il sapere però è libero, libera lo spirito, e le sue determinazioni trasformano il vecchio contenuto in una nuova forma, e cosí anche in nuovo contenuto, in leggi cioè della libertà e dell'autocoscienza. La filosofia è quindi la critica dell'esistente [...] il dover essere è però il solo ad essere vero e legittimo, e deve essere affermato, deve essere portato al dominio ed al potere." Il principio teoretico "deve quindi diventare azione, opposizione pratica" e "non in via accessoria, o per vie traverse, ma direttamente [...]. Non basta quindi suscitare lo spirito di ribellione, in generale [...] ma l'opposizione dev'essere energica, radicale, assoluta, e l'obiettivo principale è il rovesciamento di ciò che esiste. [capov.]. La filosofia deve quindi agire anche sul terreno politico, per attaccare e scuotere dalle fondamenta gli ordinamenti esistenti, qualora questi non corrispondano alla sua autonomia."[151] E segue, a conferma, la citazione d'un passo delle *Lezioni di storia della filosofia* (I, p. 116) del capitolo su Platone, ov'è detto che un popolo deve mutare la sua costituzione fino ad avvicinarla alla "vera" e che se il concetto di essa è diverso dalla sua realtà "il popolo, con uno scoppio di violenza interna, infrange questo diritto che pretende di conservar valore, o modifica, piú pacatamente e lentamente la legge, che ha ancora valore di diritto, ma non è piú vero costume, e si trova già fuori dello spirito." E, infine, che il giudizio sulla "verità" o meno d'un'istituzione spetta al filosofo.

Noi dobbiamo però, per un momento, riprendere daccapo la questione della legittimità dell'interpretazione di Bauer. Le citazioni sono prese dalle *Lezioni di storia della filosofia* e, quasi tutte salvo l'ultima che abbiamo riferito, dall'Introduzione. Esse sviluppano il tema della filosofia come autocoscienza dello spirito d'una epoca. Hegel non dice cose molto diverse da quelle che abbiamo conosciute nelle *Lezioni di filosofia della storia*: ogni popolo ha la sua vita e, come l'individuo, la sua giovinezza, maturità e vecchiaia. Lo sfaldarsi del "costume" e delle istituzioni d'un popolo testimonia la cessazione del suo ruolo di protagonista in quell'epoca

storica, e la "fiaccola dell'assoluto" deve passare dalle sue mani a quelle d'un altro popolo. I filosofi registrano questo destino, ma non perché essi possano intervenire a modificarlo, bensí perché essi, allora, "si rifugiano nel mondo del pensiero." Piú plausibile, a prima vista, l'utilizzazione baueriana del testo in cui è detto che la filosofia è la "culla interiore da cui lo spirito medesimo piú tardi assurgerà a formazione reale." Ma anche qui Hegel non intende un rovesciarsi pratico della filosofia a determinare direttamente le condizioni reali, bensí solo il fatto che la filosofia, uguale a tutte le altre manifestazioni dello spirito del tempo quanto a contenuto, è ad esse superiore quanto alla forma, perché "contrappone a sé" ed obiettiva quel contenuto stesso, ossia prende coscienza della sua realtà. Ora, quest'"autocoscienza dello spirito, che prima non esisteva," provoca "una nuova forma di svolgimento." "Le nuove forme dapprima sono soltanto modi del sapere, e cosí nasce una nuova filosofia; tuttavia, siccome questa è già manifestazione d'un grado superiore dello spirito, è anche la culla interiore."... ecc.[152] Come si vede, il determinato rivolgersi alla prassi da parte della filosofia per modificare le condizioni esistenti, qui non c'entra per nulla: poiché la filosofia, come autocoscienza d'un'epoca storica, è però anche "manifestazione d'un grado superiore dello spirito," pertanto essa prelude al momento in cui questo grado sarà raggiunto dallo spirito anche nelle altre sue manifestazioni. E infatti segue l'esempio significativo: "Ciò ch'era stata la filosofia greca assunse poi forma di realtà nel mondo cristiano." D'altra parte il lettore si sarà già accorto dell'estrema discutibilità della deduzione di Bauer: "La filosofia è quindi la critica dell'esistente" dal fatto che subito dopo egli è costretto ad introdurre nel suo discorso il motivo del "dover essere," contro il quale Hegel non si stancò mai d'inveire. Mentre, per concludere, anche quando un popolo "infrange il diritto" che non è piú "reale" il filosofo deve sempre *attendere* che l'abbia già fatto, per riconoscere in questa operazione un progresso della vita dello spirito; e invece, nei riguardi di tutti coloro che, al suo tempo e nel suo paese, affermavano la necessità di cambiare qualcosa delle condizioni esistenti, noi sappiamo bene che cosa Hegel abbia pensato e detto, come nel caso di Fries.

Queste considerazioni erano necessarie perché Bauer, con una grande abilità nella scelta dei testi, è riuscito a rendere abbastanza plausibile la stessa attribuzione a Hegel delle istanze rivoluzio-

narie che sono invece le sue e quelle dei suoi compagni. Ma se in sede ermeneutica — cioè nei riguardi di Hegel — la sua pretesa è insostenibile, non è meno vero che i testi che stiamo leggendo hanno, invece, un grande valore di documento riguardo alla posizione di Bauer stesso ed alla storia della Sinistra, che è poi quella che per ora piú c'interessa: il che giustifica lo spazio che ad essi stiamo dedicando.

Sorvoliamo su alcuni capitoletti centrali della *Posaune* (*Distruzione della religione*; *Odio contro il giudaismo*; *Predilezione per i greci*; *Odio contro la Chiesa*; *Disprezzo per la Sacra Scrittura e per la storia sacra*) nei quali Bauer riprende il tono parodistico e che non ci offrono molto di essenziale di là dalla denuncia di quel laicismo o anticonfessionalismo di Hegel del quale siamo già abbastanza convinti, per soffermarci conclusivamente sul capitolo XI, terzultimo dell'opera, dedicato alla filosofia hegeliana della religione. Ancora una volta il tono caricaturale cede quasi completamente di fronte alla severità dei temi ed alla necessità che Bauer presenti quelle che sono, insieme, tesi interpretative e sviluppi personali; mentre è però naturale che la determinazione parodistica assunta in tutto lo scritto impedisca una possibile distinzione fra ciò che Bauer attribuisce a Hegel e ciò che egli è cosciente di aggiungere di suo. Il capitolo riprende la tesi secondo la quale la religione, per Hegel, è "un prodotto dell'autocoscienza." Ciò che cambia è la documentazione testuale che stavolta si appoggia, anziché sulle *Lezioni di storia della filosofia*, sulle *Lezioni di filosofia della religione*. La documentazione è scelta con acume ancora maggiore che nei capitoli precedenti e riesce a produrre l'apparenza della incontrovertibilità, sí da costringerci ad un raffronto puntuale coi testi hegeliani. Al riguardo, però, sorge una difficoltà filologica. Bauer cita le *Lezioni* nella seconda edizione curata, nominalmente, dal suo maestro Marheineke, ma in verità da lui stesso. Anche queste *Lezioni*, però, sono state poi ripubblicate da Lasson, che si è servito di un piú ricco materiale di appunti sia di mano di Hegel, che di discepoli, e che rimprovera a Bauer, anche nei riguardi del materiale che aveva a disposizione (fra cui lo stesso manoscritto di Hegel), d'averlo spesso trattato arbitrariamente, citando, come esempio piú notevole, lo spostamento d'un capitoletto che è proprio fra quelli che ora c'interessano. Noi, nel presentare l'interpretazione di Bauer, dovremo, naturalmente, seguirlo anche nelle sue citazioni, riferendoci quindi all'edizione

su cui egli lavorava. Quando poi dovremo spostarci, per un controllo ermeneutico, a considerare per un momento il testo hegeliano, dovremo tener presente l'edizione filologicamente piú esatta, cioè quella di Lasson. Avvertiremo comunque il lettore volta per volta da quale edizione prendiamo la nostra citazione, se il passo è presente in entrambe le edizioni o no e gli eventuali spostamenti.

Dio, per Hegel, è "il vero Assoluto, l'universale in sé per sé."[153] Ma questo universale — aggiunge subito Bauer — non è altro che il pensare. Esso infatti non è un oggetto esterno al pensiero, ma si pone come tale solo nell'attività del pensiero: "È l'atto, l'elevazione e l'essenza della stessa autocoscienza."[154] L'universale è "pura unità e trasparenza" per la quale non c'è niente che sia assolutamente altro; esso consiste "nell'essere in tutto eguaglianza con sé." Esso "è cioè quell'atto, ed è solo nell'atto nel quale l'autocoscienza pensa l'essenza di tutto l'universo naturale e spirituale, e si eleva ad esso come alla propria essenza," e nel quale sono racchiuse e superate tutte le differenze, e, "in sé," anche la differenza fra l'universale e l'io in quanto pensante. "L'io si è negato uscendo dalla sua particolarità, in quanto pensa questo uno, l'universale. Nell'universale una differenza non è ancora contenuta, o almeno, non è ancora posta," ma è esso la sorgente di tutte le differenze, l'unità dal cui grembo deve svolgersi tutta la ricchezza del contenuto. Anche la differenza dell'io vi è inclusa, "dato che l'universale è appunto l'atto o l'essenza dell'io stesso." Tale differenza dovrà dunque svolgersi in questa universalità, quindi dovrà presentarsi in modo che di fronte all'io anche l'universale si presenti come particolarità e divenga per esso oggetto della coscienza. In un primo momento la differenza è come una tautologia, in quanto il pensiero ha come oggetto il semplice universale indeterminato, "un contenuto che è sé stesso, dove esso quindi è immediatamente, cioè astrattamente presso sé stesso."[155] Questo contenuto è un essente, ma l'oggetto ha tale suo essere solo nella mia coscienza: solo l'io è, non l'oggetto, che è tale solo in quanto è saputo.

Di qui Bauer prosegue lasciando quasi del tutto la parola a Hegel, le cui citazioni si susseguono quasi ininterrottamente. Forma attuale in cui appare l'universale è il sentimento (religioso); ma poiché in esso io ho un rapporto immediato con me e sono un io empirico, "e dato che la determinatezza dell'universale spetta a quest'autocoscienza empirica, nel sentimento in sé è contenuta una

differenza" fra me che sono l'universale, il soggetto, una "chiara, pura fluidità che tutto dissolve"[156] e l'oggetto, che "si presenta piuttosto come l'altro, il determinato, che io rendo fluido nella mia universalità e che viene cosí reso mio [...]. La differenza del sentimento è quindi anzitutto una differenza interna all'io stesso, è la differenza fra me nella mia pura fluidità e me nella mia determinatezza,"[157] ossia fra me come soggetto e me come oggetto. Nel sentimento religioso questo rapporto "è identico alla mia empirica identità con me stesso" e "io sono la fine del conflitto" fra i due opposti: il pensiero dell'universale e la determinatezza empirica dell'io sono *immediatamente* conciliati. Ma poiché io, come soggetto empirico, mi trovo cosí trasportato "in una regione completamente diversa," io sento questo passaggio "e mi ci trovo determinato contro me stesso o come diverso da me." E cioè, in questo stesso sentimento io sono spinto alla opposta posizione della riflessione e della distinzione fra soggetto e oggetto.[158]

La determinatezza del sentimento religioso è dunque divenuta quella dell'opposizione e della riflessione. Pertanto "nel sentimento religioso io sono alienato a me stesso, perché l'universale, il pensiero essente in sé e per sé è la negazione della mia esistenza empirica particolare, che si presenta invece come un non esistente, che ha la sua verità solo nell'universale." Nel sentimento religioso la soggettività si presenta come interesse e determinatezza particolare e a seconda di esso si determina il rapporto della soggettività all'universale, e dunque tale rapporto può essere di tipi assai diversi, di massima tensione ed ostilità, o di massima concordia. Nella scissione, il sentimento è timore, poiché di fronte all'universalità la coscienza empirica "sente sé stessa e insieme la sua essenziale nullità, pur volendo restare, secondo la sua esistenza positiva, ciò che essa è." "Il sentimento, la propria, l'interiore esistenza che sente sé stessa come non esistente, ed insieme l'autocoscienza, che dal punto di vista dell'universale la condanna, determinano una situazione che genera il sentimento del pentimento e del dolore per ciò che si è."[159] Anche Kierkegaard sembra, dunque, trovarsi "mediatizzato" in questa pagina di Hegel!

La differenza, ancora interna all'autocoscienza, per la quale l'io è determinato contro sé stesso, dev'essere posta come tale. L'io deve porre la sua determinatezza fuori di sé, e cosí entra nella sfera dell'universale. Nel primo momento di questa estraneazione l'oggetto è "posto come esterno in generale" nella temporalità e

spazialità, e la coscienza, "che lo pone in questa esteriorità e che a lui si riferisce, è intuizione — nel suo massimo grado intuizione artistica," il cui processo "fa sí che il soggetto intuente acquisti il sentimento cosciente di avere nell'oggetto la sua essenza." Nell'arte religiosa la verità è uscita dalla pura soggettività, ma la sua autonomia è ancora esteriore, sensibile. La totalità del rapporto religioso si è infranta, perché "il processo religioso si verifica solo nel soggetto intuente, e non può in questo giungere a compimento perché ha bisogno d'un oggetto sensibile, visibile. D'altra parte l'oggetto è la verità e per essere vero, ha bisogno dell'autocoscienza, che gli è estranea."[160]

L'oggettività della verità — prosegue Bauer, riassumendo Hegel — dev'essere allora posta non solo come determinatezza soggettiva, ma nella forma della soggettività stessa: l'autocoscienza non può avere piú bisogno d'un oggetto sensibile esteriore, ma tutto il processo deve avvenire nell'autocoscienza, l'oggetto non esiste piú in modo fisicamente autonomo, ma solo nella rappresentazione dell'autonomia: "Il rapporto religioso è quindi nella rappresentazione." L'immagine dell'intuizione artistica, che ora è ascesa nella forma del pensiero, non ha però eliminato la sensibilità: l'autocoscienza non è ancora posta come tale, ma essa stessa e il suo mondo sono oggettivati, sí che le sue determinazioni universali sono ancora mescolate all'intuizione sensibile; l'universale è rappresentato per immagini sensibili e naturali: Dio padre genera il figlio ecc., o come una storia di Dio. L'autocoscienza reale pone la sua unità con questo mondo presupposto come autonomo; ma se la riflessione si sveglia si può giustificare la religione per una sua necessità morale, o per il consenso degli uomini, o con l'argomentazione dei miracoli. Ma queste ragioni apologetiche non reggono di fronte ad "altre esigenze di rango piú elevato." Io, cioè, — aggiunge Bauer — sono concetto, pensiero, quindi il contenuto dev'essere adeguato all'io: l'autocoscienza si leva contro il positivo e contro l'esteriorità, e solo quando "ogni contenuto della rappresentazione è decaduto e si è dissolto nella soggettività," solo allora "la fede, la conciliazione, è 'realizzata,' è stata realizzata quindi proprio nella dissoluzione delle determinazioni positive della rappresentazione, poiché ora la soggettività è divenuta in sé concreta, cioè la 'sua oggettività.'"[161]

A riprova di questa sua interpretazione, e per mostrare il movimento onde "l'io deve porre le sue differenze interne, la totalità

di esse" realizzandosi anche "mediante le determinazioni positive della rappresentazione" Bauer riporta ancora una pagina di Hegel in cui si descrive la dialettica di pensiero ed immediatezza che si svolge nell'ambito della soggettività. Io rappresento il punto d'incontro dei due lati del rapporto religioso, dell'universale e dell'immediatezza: soggetto pensante e soggetto immediato sono un solo. Entrambi i lati "si cercano e si fuggono"; "una volta, per es., io pongo l'accento sulla mia coscienza empirica, finita, e mi contrappongo all'infinità, la volta successiva mi escludo da me stesso, mi condanno, e inclino dalla parte della coscienza infinita [...]. Io sono, e sono in me, per me, questo conflitto e questo accordo." "Io sono la relazione dei due lati, che non sono determinazioni astratte, come 'finito e infinito,' ma, ognuno di essi, la totalità. Ognuno dei due estremi è l'io stesso che pone la relazione e la concordia, la relazione è anche ciò che si combatte nell'unità, e che si unisce nella lotta. O anche, io sono la lotta, perché questo la lotta è, appunto questo conflitto, che non è indifferenza reciproca dei due termini diversi, ma l'esser congiunto di entrambi. Io non sono uno dei due impegnati nella lotta, ma sono entrambi i contendenti e il loro stesso conflitto. Io sono il fuoco e l'acqua che si congiungono nonché il contatto e l'unità di ciò che senz'altro si fugge, ed è proprio questo contatto che è la duplice, contraddittoria relazione di termini che sono ora separati e divisi ed ora conciliati e concordi."[162] Ma, conclude Bauer, il termine di conciliazione è soltanto un inganno: "Secondo Hegel la conciliazione della ragione con la religione consiste nel riconoscimento che Dio non esiste e che l'io, nella religione, ha a che fare sempre e soltanto con sé stesso, pur ritenendo, in quanto religione, di aver a che fare con un Dio vivente, personale. L'autocoscienza realizzata è quel trucco per il quale l'io prima si vede raddoppiato, come in uno specchio, e poi, da ultimo, dopo aver preso per millenni interi la sua immagine per Dio, giunge a stabilire che l'immagine riflessa nello specchio era lui stesso."[163]

Bisogna riconoscere che ci troviamo di fronte ad uno dei passaggi in cui Bauer riesce a dare, piú che mai altrove, un aspetto di plausibilità alla sua interpretazione della filosofia hegeliana della religione. Questo, però, soltanto per prendere le citazioni hegeliane cosí come egli ce le offre. A ritornare al loro contesto, invece, e come al solito, la questione si presenta in modo molto diverso. Perché tutto il movimento descritto da Hegel nei testi riportati

da Bauer riguarda essenzialmente il *sentimento* religioso, cioè il momento soggettivo-sentimentale della vita dello spirito religioso, ed il momento immediato-astratto del "pensiero come fondamento" che lo precede. Bauer non indica la risoluzione del movimento dialettico di cui ha descritto, invertendone l'ordine, i due primi momenti[164]; e questa risoluzione è la *fede* come *conciliazione* del-antinomia prima prospettata, come oggettivazione "concreta" dello spirito religioso, e suo ritorno in sé *nell'elemento del pensiero*, non piú in quello del sentimento. Che Bauer, poi, si sia limitato a citare i testi dedicati da Hegel al sentimento religioso non significa, puramente e semplicemente, che egli abbia adattato queste citazioni al suo scopo, con un'intenzione falsificatrice. La questione è piú complessa, perché noi sappiamo che ciò che Bauer fa dire a Hegel è, in realtà, ciò che egli pensa attualmente, sia o no convinto che anche Hegel, in fondo, avesse pensato allo stesso modo. C'è, quindi, un'adesione di Bauer ai testi hegeliani, citati e considerati obiettivamente, i quali per lui rappresentano, ora, una compiuta descrizione del fenomeno religioso in quanto esso è realmente, per lui, un fenomeno della soggettività sentimentale, che non può trovare altro destino, che non ha altra verità, se non quelli rivelati da una filosofia della soggettività pura, non piú sentimentale, d'una soggettività razionale: in ultima analisi, da una filosofia dell'autocoscienza, come egli sostiene. La religione è di fatto, per Bauer, un fenomeno della soggettività *sentimentale*, che il passaggio alla razionalità non può che dissolvere, risolvendone l'intima contraddittorietà. A parte quest'ultima soluzione, il riportare la religione al sentimento è una caratteristica comune ai maggiori rappresentanti della Sinistra, Bauer non meno di Strauss e, specialmente, di Feuerbach, i quali tutti, dunque, si rivelano, in questo senso, molto piú discepoli di Schleiermacher che non di Hegel, come del resto Feuerbach non esitava a dichiarare esplicitamente; mentre, naturalmente, il comune punto di partenza schleiermacheriano incontra poi il destino di sviluppi e soluzioni molto diversi in ciascuno di loro.

Queste osservazioni ci costringono, però, a ritornare per un momento a Hegel per vedere quali fossero le sue reali posizioni nei testi citati da Bauer e, in definitiva, quale fosse il nocciolo nella sua filosofia della religione. Qualche pagina prima del punto in cui, nella edizione Lasson, si trova l'ultimo passo citato da Bauer, e cioè all'inizio del capitolo sulla *geistige Lebendigkeit* (se-

condo momento del *Culto* che è a sua volta il primo della *Realtà della religione*, ultima sezione della prima parte delle *Lezioni*, sempre secondo l'articolazione dell'edizione Lasson), Hegel aveva rappresentato, in sintesi, l'intero movimento dialettico della "vitalità spirituale" stessa come quella della elevazione della "coscienza di Dio all'autocoscienza di Dio"; nel primo momento sussiste la scissione fra la coscienza e Dio: "Dio esiste, ha rapporto con la coscienza; ma cosí egli stesso è il Dio determinato, non vero, ma apparente; cioè egli, come l'essenziale, è connessione con un altro, con l'inessenziale. La loro connessione è il loro rapporto essenziale; non sono esistenze per sé, ma essi sono l'uno per l'altro. Entrambi sono ciò che sono solo confusamente, e quindi apparenza. Ma cosí sono limitati a vicenda. Dio, come astratto, è per la coscienza un al di là, un altro."

Fino a questo punto sussiste la condizione di scissione che sarà poi esposta dettagliatamente nei testi citati da Bauer, e che è la condizione della religione come sentimento. Ma Hegel, anticipando anche lo sviluppo seguente e la sua conclusione (come egli fa sempre nelle introduzioni ai singoli capitali), prosegue subito: "Tuttavia Dio è l'illimitato, ciò che è in sé lo è anche per sé. In quanto è per l'autocoscienza, egli è anche solo in sé, perché è per un altro. Ma il suo essere in sé è il suo essere per sé; il lato che nel fenomeno egli ha come altro, è lui stesso; cosí egli è *spirito*, fenomeno assoluto. Nel suo fenomeno rientra quindi la coscienza ed essenzialmente l'autocoscienza, perché ogni coscienza è autocoscienza [...]. Lo spirito assoluto è la coscienza su di sé. Cosí la coscienza che sa dello spirito assoluto è lo spirito stesso. Dio, spirito autocosciente della sua stessa divintà, è Dio anzitutto per questo."[165]

L'avvio a quest'ultimo sviluppo, delineato da Hegel nelle pagine che hanno per titolo *La vita nella fede* e che seguono il paragrafo sul *Sentimento religioso* citato da Bauer, è dato, del resto, già dal capoverso conclusivo di quest'ultimo (che però nell'edizione Marheineke c'è solo parzialmente): "Il sentimento religioso deve pervenire alla *rappresentazione* ed alla *teoria.*" A differenza dell'animale, l'uomo "non si conosce che nella coscienza, nel ritornare in sé dall'identità immediata con la determinatezza [...] Basti qui indicare l'importanza della teoria religiosa, scartando solo la sciocchezza che la religione esista solo come sentimento, che il sentimento religioso in quanto tale sia la religione escludendo

il rappresentare, il conoscere, il pensare, come se il sentimento non potesse prodursi in connessione con essi. La religione non è soltanto certezza, sentimento soggettivo, identità del mio io empirico, ma *verità* in sé e per sé, dunque dottrina religiosa che si sviluppa nell'arte, nella cultura e nelle altre rappresentazioni."[166] Di là dal sentimento la prima forma di conoscenza religiosa è la *fede*: ad essa "bisogna dare essenzialmente la forma della mediazione; in sé essa è già questa forma, poiché essa è sapere di Dio e della sua determinazione e questo sapere è in sé stesso un processo, un movimento, vitalità, mediazione."[167] La fede è "la mediazione assoluta, per la quale Dio si supera (*aufhebt*), d'essere verso la coscienza qualche cosa che è, e con ciò che Dio si fa egli stesso coscienza e che questa, di conseguenza, si fa sapere di sé stessa in quanto sapere di Dio." Questa conoscenza di Dio è mediazione, e grazie ad essa la fede è libertà assoluta, mentre "se Dio si oppone a me come un esistente, io perdo, come coscienza, la libertà." "Nella libertà io sono come quest'attività nell'affermazione che è in sé infinita negazione": una mediazione esteriore non mi fa credere in un contenuto, "ché alla fede appartiene precisamente la cessazione di questa ragion d'essere esteriore."[168] La fede immediata è allora "la testimonianza che lo spirito rende dello spirito. In ciò è implicito che non ci sia posto, in essa, per un contenuto finito, ma che essa generi il contenuto infinito." Nella fede come testimonianza dello spirito "è lo spirito sostanziale, eterno, l'unità sostanziale dello spirito con sé, che però ha in lui essenzialmente la forma infinita della soggettività o dell'autocoscienza, ed è in sé sapere." In quanto l'autocoscienza soggettiva "conosce già il contenuto assoluto, essa è libera, è coscienza della verità assoluta come del suo sé." In quanto l'io si distacca dal suo esser per sé esclusivo e s'introduce nella forma dell'uno la sua conoscenza del contenuto assoluto è "una testimonianza che è insieme il prodotto dello spirito assoluto stesso che vi si genera allora solo come spirito assoluto."[169]

L'antitesi fra l'autocoscienza soggettiva e l'oggetto assoluto è mediata, in quanto entrambi sono soltanto i lati dell'oggetto assoluto. È questo uno dei testi capitali della filosofia hegeliana della religione: "Come sapere, l'autocoscienza ha un oggetto che qui è lo spirito assoluto. In quanto essenza esso è un oggetto, e questo non è per l'autocoscienza alcun altro oggetto se non lo spirito assoluto e la testimonianza di questo spirito. Ma questo

oggetto è il Sé della coscienza, e con essa è uno. Lo spirito è conosciuto nella sua libertà solo dall'autocoscienza; dunque, in quanto questo sapere è il suo, v'è l'unità dell'autocoscienza, e il contenuto assoluto è l'unità sostanziale in modo che l'individualità è assolutamente superata. Il contenuto assoluto è cosí forma di sé stesso, sapere di sé in sé. Ma l'individualità, in quanto immediata, non è che apparenza, superata, individualità universale. L'unità che è espressa come la testimonianza dello spirito sulla sua essenza, la testimonianza dello spirito sullo spirito assoluto, l'unità della pura autocoscienza sotto forma infinita, è sapere come tale. L'unità d'entrambi è il contenuto assoluto, l'unità della forma in sé, cioè è il sapere di sé e si determina come l'universale opposto all'individuale, in modo che questo non è che apparenza."[170]

Contro la veduta che la conoscenza di Dio risulti da una certezza immediata Hegel rivendica allora alla propria concezione d'esser il punto di vista della "mediazione in sé della coscienza finita per mezzo dello spirito divino che si dà la forma della coscienza, e che conseguentemente dà alla coscienza il contenuto divino." "L'individuo si dimentica nel raccoglimento, egli è tutto nella cosa e la cosa è in lui, egli è riempito dal suo oggetto, egli rinuncia al suo cuore accogliendo Dio, e dunque non possiede un cuore se non portando Dio nel suo cuore; egli non si mantiene come immediato quantunque si sappia universale; egli non s'è pietrificato, è restato sapere, tuttavia non sapere di sé, ma sapere di sé come sapere di Dio in lui."[171]

L'insieme di questi testi ci dà, come si vede, la rappresentazione piú sintetica ed autentica del pensiero di Hegel sulla religione, e nello stesso tempo la dimostrazione evidente della sua essenziale tipicità, che è molto difficile far rientrare nelle posizioni piú usuali cui si è sempre portati a ridurlo. Anzitutto Hegel rifiuta la concezione per cui Dio e la coscienza individuale siano due opposti irriducibili: o meglio, include questa concezione nella dialettica dello spirito religioso assegnandole un grado molto basso del suo sviluppo, il quale ultimo è tale proprio in quanto deve superarlo. Lo strumento dialettico di cui egli si serve è quello stesso che ha usato in tutte le applicazioni della dialettica, quello dell'estraneazione reciproca dei due elementi contrapposti, per cui ciascuno dei due si ritrova essenzialmente nell'altro. Dio trova sé stesso nella coscienza, perché egli è coscienza di sé: anzi, in quanto è spirito, esso è "fenomeno assoluto," cioè è la totalità dell'esser

coscienza della coscienza, e la totalità fenomenica del fenomeno, è l'universale che costituisce l'individualità dell'individuale, il *sapersi* dell'individuale in quanto tale. Egli "è Dio anzitutto per questo," cioè per l'essere il prototipo assoluto della stessa autocoscienzialità dell'autocoscienza. L'autocoscienza individuale, da parte sua, trova sé stessa in Dio, perché lo stesso suo sapere di sé, per cui essa è tale, è un allontanarsi di sé da sé stessa in quanto individualità limitata ed empirica, è un ritrovarsi mediato dalla propria auto-assolutizzazione, cioè dal togliersi della sua irrelatività proprio nel movimento dell'esser relazionata. A parte la tecnica dialettica la soluzione hegeliana ha, in sostanza, una singolare rassomiglianza, pur a distanza di secoli, con la concezione platonica della demonicità dell'anima per la quale essa è cittadina del regno delle divine idee e, come si dice con usuale metafora, "scintilla divina": ove soltanto non si manchi di registrare, come differenza essenziale, lo sforzo di Hegel di immanentizzare al massimo questo processo.

Il superamento della concezione romantica, di Schleiermacher e Jacobi, della religione come fatto del sentimento, è già implicito nella delineazione su descritta della dialettica dello spirito religioso. Esso deve, però, essere *realizzato*, la dialettica deve articolarsi, dispiegarsi. E deve dispiegarsi *dimostrando* il suo allontanamento dalla condizione d'*immediatezza* della religione del sentimento, dimostrandosi come *mediazione*. Questo è certamente il punto piú difficile, e non poco ambiguo, della concezione hegeliana. Perché la mediazione è essenzialmente concetto, quindi apparirebbe naturale che, lasciato il terreno dell'immediatezza, del sentimento, la coscienza religiosa si trovasse di colpo ad esser diventata coscienza *filosofica*. Ed è questa l'interpretazione di Bauer, al cui arco certamente, dal punto di vista della coerenza dialettica hegeliana, non mancano frecce abbastanza robuste. Soltanto, questa non è la soluzione di Hegel, il quale è sospinto da una corrente diversa, che ha nella tradizione speculativa tedesca la forza di precedenti molto autorevoli, primo fra tutti Maestro Eckhart, ricordato appunto da Hegel qualche pagina dopo quelle che abbiamo lette. È la tradizione della *mistica speculativa* che si pone e si determina proprio in opposizione alla mistica sentimentale. Alla fede *immediata*, aconcettuale della tradizionale mistica sentimentale (che è poi anche il modo piú comune d'intendere la fede stessa) Hegel cerca di sostituire *la fede come mediazione*. La fede è *sapere di Dio*, in

doppio senso, sia soggettivo che oggettivo; anzi è, come mediazione, appunto il movimento di Dio a rispecchiarsi nella coscienza individuale prima d'essere il movimento di quest'ultima a rispecchiarsi in Dio. Nella fede è anzitutto Dio a "superare se stesso," a superare il suo esser per sé contrapposto alla coscienza, ed è questa discesa di Dio nella coscienza a condizionare il movimento reciproco per cui "la coscienza si fa sapere di sé stessa in quanto sapere di Dio," perché Dio, l'Autocoscienza assoluta, è la pienezza dell'autocoscienzialità, quindi l'autocoscienza non può "sapere sé stessa" senza conoscere Dio, cioè senza negare tutto ciò per cui essa è autocoscienza soltanto individuale, parziale, irrelativa all'autocoscienzialità pura.

È quindi naturale che Hegel tenda ad una finale soppressione della separazione dei due punti di vista, di Dio e della coscienza, per guadagnare il punto di vista unico, dello spirito che, nella fede, "testimonia su sé stesso." D'altra parte non si tratterà d'una identificazione *ontologica*, quasi *naturale*, come egli avrà buon gioco di dichiarare qualche pagina appresso per difendere la sua concezione dall'accusa di panteismo, bensí d'un'identificazione dialettica, d'una unità nella separazione, ché l'individuo *non diviene Dio,* che non toglie che egli *acquisti il punto di vista di Dio* e Dio il punto di vista della coscienza, onde risulta la superiore prospettiva dello spirito in cui Dio e la coscienza si esprimono con un'unica voce, e ciò ch'essi esprimono è l'unico "infinito contenuto" di quella verità che, appunto, è il superamento delle pseudoverità finite e contraddittorie espresse nella separazione. L'autocoscienza è giunta al punto da avere, come suo oggetto, l'assoluto stesso. Ma qui non si tratta d'un oggetto che soltanto *si lasci conoscere*, che sia passivo nei riguardi dell'attività conoscitiva dell'autocoscienza. E non soltanto perché l'oggetto, a sua volta, sa l'autocoscienza, ma perché è esso stesso il fondamento del sapere di essa (perché, essendo oggetto assoluto come spirito, è il fondamento di qualsiasi sapere) la quale, conoscendo tal suo oggetto, sa la fonte stessa della propria attività di sapere.

A questo punto può certo intervenire Bauer per dire che allora l'autocoscienza, in questo suo oggetto assoluto, non sa altro che sé stessa; ma Hegel può ancora rispondergli che è vero piuttosto il contrario, e che l'autocoscienza non saprebbe nulla (e quindi non sarebbe neppure tale, neppure coscienza di sé) se il suo sapere non fosse reso possibile dal sapere dell'assoluto Sog-

getto, che ora essa è giunta a far anche suo oggetto perché è stato esso a svelarlesi, è stato il sapere di lui a svolgersi, all'interno di essa, fino al punto di ricongiungerla alla sua fonte.

Nell'unità dell'autocoscienza e dell'oggetto assoluto "l'assoluto contenuto è forma a sé stesso," l'oggetto del sapere assoluto è esso stesso il soggetto di tal sapere, e nel sapere infinito ogni individualità è superata: l'individuo "è tutto nella cosa e questa è in lui," "conoscenza di sé come conoscenza di Dio in lui." Sembrerebbe che l'interpretazione ateistica di Bauer fosse cosí definitivamente confutata. Bauer, però, può ancora ribattere che il "superamento dell'individualità" non è qualcosa che possa essergli rimproverato di non aver sostenuto, perché quando egli dice che Hegel riduce Dio all'autocoscienza intende precisamente un'autocoscienza superindividuale, e che questo è affare della filosofia, non della fede religiosa. Ma proprio questa sua ultima difesa è il suo punto di caduta. Perché un'autocoscienza superindividuale, come egli la configura, non è niente di diverso dallo spirito assoluto di cui parla Hegel, ed al quale Hegel dà il nome di Dio. Non è dunque Hegel ad illudersi d'esser credente, ma piuttosto Bauer ad illudersi di essere ateo, perché la sua negazione riguarda il concetto, diciamolo pure, confessionale di Dio, non tutte le forme che l'assoluto può assumere, fra le quali gl'incombe, insuperata, quella della *pura* autocoscienza, dell'autocoscienza assoluta. Vero ateo è, invece, Feuerbach, il quale, attraverso la negazione della trascendenza, non giunge ad una super-trascendenza perché *ritorna all'uomo*, come ente condizionato e sensibile. *Homo homini deus est*: ma l'uomo che è dio per l'altro uomo, ossia è immagine della specie, termine del movimento di trascendimento della limitatezza individuale, è l'uomo che "mangia, beve e fa il bagno," non l'Uomo trascendente e supermateriale come l'autocoscienza baueriana (dell'ultimo limite di Feuerbach, d'intendere la materialità umana come *essenziale* e non *storica*, limite che pur implica un residuo di metafisica, non è qui questione).

L'ultima obiezione di Bauer, invece, è la piú plausibile: e cioè quella onde il processo di mediazione delineato da Hegel esce dal piano religioso per svolgersi su quello filosofico. Ma soltanto a patto che s'intenda la filosofia in senso hegeliano, come filosofia *speculativa*, cioè come la suprema automediazione dello spirito. Feuerbach, però, ha già operato una radicale ritorsione di questa obiezione, ritorsione che non si limita a Bauer perché coinvolge

anche e soprattutto Hegel: e cioè, che il trasfigurasi dell'assoluta mediazione, da atto religioso ad atto filosofico, significa, molto piú, un misticizzarsi e mistificarsi dell'atto filosofico in atto religioso, perché la definitiva gratuità iniziale-finale, cioè circolare, dell'automediazione assoluta dello spirito l'assimila all'ultima, la piú acuita, ma insieme la piú genuina, fra le espressioni della fede. Ed a questo finale teologismo se non sfugge Hegel non sfugge neppure Bauer, che fra qualche anno apparirà al giovane Marx come *Sankt Bruno*, santo Padre del "Concilio di Lipsia."

Le reazioni alle opere di Strauss, Feuerbach e Bauer furono forti e numerose, ma in genere molto piú da parte degli ortodossi avversari dello hegelismo, che non da parte della Destra, le cui risposte rimasero pressoché inascoltate: esse, del resto, non potevano non tradire l'imbarazzo di uomini che fino a poco prima avevano dovuto lavorare parecchio a controbattere l'accusa che dallo hegelismo dovessero nascere il panteismo e l'ateismo, e li vedevano ora nascere davvero, e senza mascheramenti. Notevoli, comunque, una recensione di Hinrichs della *Storia degli ultimi sistemi* di Michelet, apparsa sugli *Annali di Halle* nel 1839 (dicembre), e sulla stessa rivista, novembre 1839, la recensione di Vatke dell'opuscolo anti-Strauss *Il Cristo storico* di J. Schaller.

Fra le opere di autori destro o centro-hegeliani, sono da ricordare poi, di Gabler *La filosofia hegeliana. Contributi ad un suo giusto giudizio valutativo*; di Conradi, la *Critica dei dogmi cristiani secondo la guida del Simbolo apostolico* che tenta di dimostrare che, se pur vi sono contraddizioni nei passi evangelici, ove questi siano esaminati rigorosamente secondo gli articoli del Credo, pure la speculazione non manca di superare le contraddizioni alle quali soltanto l'intelletto astratto e finito si ferma. E finalmente, di Vatke, *Sulla libertà umana nel suo rapporto col peccato e con la Grazia divina*: tentativo di mediare l'ortodossia e il panteismo specialmente riguardo ai problemi del peccato, della Grazia, della libertà, immortalità, e della comunità religiosa.[172]

### 4. *I problemi della sfera politica. La critica di Ruge alla "Rechtsphilosophie"*

La iniziale conversione degli *Annali di Halle* alla critica politica ed al radicalismo, attuatasi alla fine del 1839, si conferma

molto piú decisamente nell'annata seguente. Ne fanno fede un po' tutti gli articoli che trattino, ex professo o marginalmente, di questioni storico-politiche. Ricorderemo, fra i piú significativi di Ruge, la Prefazione all'annata 1840, l'articolo *Per la critica del presente diritto dello Stato e delle genti*, e la continuazione di *Protestantesimo e Romanticismo* che, attaccando la "pigrizia teorica" dei vecchi hegeliani, pone l'istanza che l'identificazione hegeliana di razionale e reale venga interpretata nel senso, non piú statico ma dinamico, che il reale debba *esser reso* razionale per mezzo dell'adeguazione al progresso della storia.[173]

Altri articoli di Ruge dell'aprile e del novembre 1840 sostengono la necessità, per la Prussia, di adeguarsi al progresso liberale della vicina Francia, incominciando cosí a sostituire l'ideale d'un ritorno all'illuminismo francese a quello, piú legittimistico, d'un inveramento dello "spirito della Riforma," ed osservando come l'interesse politico sopravanzi, ormai, di gran lunga, nei bisogni del tempo, l'interesse alle controversie religiose: l'opposizione fra costituzionalismo e anticostituzionalismo è molto piú profondamente sentita, dice Ruge, che non quella fra protestantesimo e cattolicesimo. Nella stessa direzione, e sempre piú decisi, gli articoli del primo semestre del successivo 1841: *La "Gazzetta generale di letteratura" contro Strauss, ovvero l'antico e il nuovo razionalismo* (marzo), che identifica il vero senso della dialettica con il "nuovo razionalismo," ossia con la critica; e il già ricordato articolo di Bauer, *Lo Stato cristiano e il nostro tempo*, del giugno. Nello stesso anno usciva il volume di Moses Hess, *La triarchia europea*,[174] che sosteneva la necessità che la Prussia si alleasse con le nazioni liberali, Francia e Inghilterra, contro l'Austria e la Russia, e già proponeva l'ideale d'una rivoluzione socialista.

Intanto, nel 1840, morto Federico Guglielmo III e il ministro del culto e dell'istruzione von Altenstein, amico di Hegel e degli hegeliani e protettore di Bauer, era succeduto al trono Federico Guglielmo IV, educato a idee romantiche ed amico dei membri del Circolo cristiano-germanico. Questi chiamò al ministero von Eichhorn, già combattente delle guerre di liberazione nazionale e seguace del barone von Stein, ma ora deciso sostenitore dell'assolutismo medievalistico del giovane sovrano. Ne risultò una svolta in senso molto meno tollerante nella vita culturale prussiana. All'università di Berlino vennero chiamati Schelling e, alla cattedra di diritto vacante per la morte prematura di Eduards Gans, che

era stato il piú liberale fra gli immediati discepoli di Hegel, il giurista Julius Stahl, il maggiore teorico della Restaurazione. La attenzione dei ministri fu subito attratta anche dai fogli liberalizzanti che venivano pubblicati in questi anni, primo fra tutti gli *Annali di Halle*. Eichhorn ordinò a Ruge di non far piú stampare la rivista a Lipsia, ma in Prussia, perché potesse esser meglio controllata. Ruge, invece, si trasferí a Dresda, e continuò a pubblicarvi Annali, ma con la nuova testata di *Annali tedeschi di scienza ed arte.*[175]

Qui apparvero, rispettivamente nel gennaio e nell'agosto 1842, due articoli molto importanti. Il primo è l'autodifesa di Feuerbach *Per una valutazione dello scritto "L'essenza del Cristianesimo"*[176] in cui, confermando la propria opposizione a Hegel, specialmente a proposito della filosofia della religione, l'autore afferma la necessità di umanizzare la filosofia, mantenuta ancora nel cielo dell'astrazione da Hegel che, preso anch'egli nello scolasticismo, "appartiene al vecchio testamento della nuova filosofia." Il secondo è, forse, il piú notevole scritto di Ruge, *La filosofia del diritto di Hegel e la politica del nostro tempo.*[177]

L'articolo comincia con un'analisi delle condizioni della vita politica e culturale tedesca. Il nostro tempo è politico, dice Ruge, e la nostra politica vuole la libertà di questo mondo; di giorno in giorno cresce l'interesse alla vita pubblica, anzi, l'interesse alle cose tedesche va ormai sostituendosi alla moda di considerare degno d'attenzione soltanto ciò che si svolge all'estero: la rivoluzione e le guerre rivoluzionarie hanno ormai reso molto piú intuibile la continuità europea. Né c'è da temere che l'interesse storico e politico danneggi l'arte e la scienza tedesca: i greci, questi uomini politici da cima a fondo, non erano né impoetici né mancanti di filosofia; essi erano liberi come gl'inglesi e i nordamericani, senza essere rozzi e bigotti come questi. I tedeschi non devono affatto rinunziare alle loro tradizioni scientifiche ed artistiche: è soltanto necessario che le scienze che, in quanto sono scienze storiche e legate alla storia, possono e devono cambiare il loro oggetto secondo lo sviluppo dei tempi, intraprendano appunto questa riforma e cerchino di mantenersi al livello della loro epoca. Ma se veramente il tempo è maturo per questa riforma, ciò significherà la morte della giurisprudenza e della teologia odierne: esse infatti hanno come oggetto esistenze storiche, o manifestazioni storiche dello spirito, e la storia non può non toglier loro,

di giorno in giorno, i loro oggetti. E quando giurisprudenza e teologia devono esse stesse dare l'aspettativa di eventi che non possono piú impedire, per loro è la fine. Un nuovo mondo politico, una reale vita pubblica ed una reale libertà statuale toglieranno cosí a molta farragine scientifica il suo attuale significato.[178]

Il risveglio della vita pubblica tedesca si rivela già per diversi segni, nell'arte e nella filosofia (e Ruge cita Herwegh, Hoffmann von Fallersleben, e quelli che egli chiama i primi esempi di "commedia storica," quali la *Posaune* e la *Hegels Lehre* di Bauer, e il trattatello di Engels *Schelling filosofo in Cristo*), ed è facile comprendere come proprio la *Filosofia del diritto di Hegel* debba esser sottoposta ad un giudizio critico che risponda alle mutate esigenze del tempo.

L'epoca di Hegel, del tutto mancante d'una pubblicistica e d'una vita pubblica in genere, non era certo favorevole alla politica; cosí essa si ritirò nella saggezza della teoria, dimenticando che la teoria è morta se non ritorna di nuovo ad illuminare il mondo. Tuttavia nessuno poteva sentire come Hegel che i tedeschi non hanno ancora portato "lo Stato alla forma dello Stato"; egli aveva troppo letto e compreso i Greci, ed aveva vissuto il suo tempo, l'epoca della rivoluzione, con troppo chiara coscienza per non giungere, oltrepassando lo Stato di famiglia come possesso dinastico, e lo Stato della società civile come Stato di polizia e di funzionari, alla richiesta dello Stato nella forma dell'essenza pubblica autodeterminantesi, cioè libera.

Ne fanno fede non solo le definizioni dello Stato che si trovano, per es., al par. 257 della *Filosofia del diritto*, ma anche e piú gli scritti di politica concreta, come la critica dei dibattiti parlamentari del Württenberg del 1817. Ma per avere "lo Stato nella forma dello Stato" sono appunto necessarie tutte quelle istituzioni liberali che ancora mancano agli Stati tedeschi, come la rappresentanza nazionale, i giurati, la libertà di stampa, che sole elevano l'uomo alla piena luce della coscienza pubblica e ne fanno il creatore della sua libertà. Hegel invece, non solo ammette queste istituzioni, nella sua teoria statuale, in forma troppo astratta ed inefficiente, quanto, piú tardi, nel 1831, nella *Critica del Reformbill* si propone chiaramente il compito di abbassare la forma politica dello Stato inglese, di fronte allo Stato di polizia prussiano, al quale, a suo dire, "le forme non avrebbero impedito di liberarsi da una infinita farragine di privilegi ed ingiustizie, che tanto razio-

nalmente basa su esami la scelta dei propri funzionari," e che avrebbe a proprio contenuto la ricerca della profondità in tutti i rapporti.

E questa profonda sapienza dei nostri Mufti e mandarini dovrebbe consolarci — commenta Ruge — della nostra mancanza di senso dello Stato e di vita statale: dell'astrazione, dovremmo consolarci con l'astrazione! E se l'articolo è istruttivo circa le deficienze dello Stato inglese, non avrebbe dovuto Hegel cercar di applicare la sua critica ed il suo *humour* anche alle cose di casa nostra? Invece Hegel, nemico "della scontentezza universalmente saccente," rivolge i suoi attacchi contro gli idealisti, cioè i demagoghi (i liberali) del suo tempo, per rimproverar loro le "pretese," la ricerca del "dover essere" e l'ignoranza delle cose dello Stato. Ma che cos'altro ricercavano i liberali del tempo delle guerre di liberazione, se non la possibilità di por fine a questa ignoranza? E non è anche vero che Hegel stesso, lo voglia o no, è costretto ad avanzare, col suo concetto di Stato, una "pretesa" ed una ricerca del "dover essere"?

Egli, piuttosto, non vuol confessarlo neppure a sé stesso, e come attaccò i "demagoghi," cosí non tralasciò di smorzare le conseguenze liberali che, con Gans, la sua scuola incominciava ad avanzare; ed è nota, al riguardo, la controlezione sulla filosofia del diritto tenuta contro Gans, nella quale la morte lo interruppe. Non possono esser negate, quindi, forti contraddizioni fra il principio hegeliano dello Stato razionale, e queste "svolte" a favore della pretesa "razionalità" d'un "irreale" come lo Stato (prussiano) che non è affatto razionale, né vuole diventarlo.[179]

Cosí anche Hegel è un esempio di quella "diplomazia" filosofica che già Kant fu costretto ad usare quando il noto rescritto del ministro Wöllner gli impose di non pubblicare mai piú scritti che contenessero "un travisamento e una degradazione delle dottrine fondamentali della Sacra Scrittura e del Cristianesimo." Kant scrisse allora in uno dei suoi abbozzi per la risposta che "la revoca e il rinnegamento della propria convinzione intima è abominevole, ma il silenzio, in un caso come il presente, è dovere di suddito; e se anche tutto ciò che si dice dev'esser vero, non per questo sussiste anche il dovere di dire la verità." Ora, nota Ruge, il dissidio fra teoria e prassi, fra il pensare e il dire che Kant esprime, appartiene allo spirito tedesco in generale, e questa moralità "interna," la morale dell'autoapprovazione (Ruge ha citato

prima anche la celebre lettera di Kant a Mendelssohn del 1778) è cosa dell'uomo che, soggetto ad un potere estraneo, è ancora necessitato a seguire incondizionatamente soltanto la ragione.

Ma un tale potere estraneo è lo Stato soltanto ove questo non corrisponda al proprio concetto. La massima di Kant è negativa; ma se si attribuisce alla moralità anche il comandamento positivo del dovere, allora potrà benissimo accadere che un filosofo ritenga appunto quale suo massimo dovere il dire pubblicamente tutta la verità, ossia l'intera verità. In Kant, invece, dovere di suddito e dovere di filosofo vengono in conflitto, come accade nell'Antigone per le leggi scritte e quelle non scritte: in una parola, al suddito dello Stato di Wöllner non era permesso di essere filosofo, e Kant non può che rifugiarsi nella massima della autoapprovazione. Il suo punto di vista è limitato, ed è l'ottusità protestante di considerare come libertà solo la libertà di coscienza: è il difetto dello spirito tedesco, che non riconosce altra virtú se non questa virtú privata dell'autoapprovazione. In un tale popolo esistono soltanto soggetti morali che si richiamano a sé stessi, ma non cittadini; e la stessa coscienza è malsicura, se le vien richiesto di ubbidire anche ad ordini tali che non riconoscano l'interno contenuto di essa, cioè la ragione.

Come si pone ora Hegel di fronte a questa questione? A lui, che perfino nei confronti della morale kantiana fa valere la superiore eticità del cittadino, è ancora permesso di fermarsi alla kantiana "autoapprovazione"? O non dovrà egli sviluppare anche nei riguardi di sé stesso quella virtú politica che egli contrappone alla virtú privata? Invece, l'astratta interiorità del protestantesimo non permette neppure a lui di uscire dall'illusione di poter esser liberi teoreticamente senza esserlo politicamente.

A ciò si aggiunge la sua particolare posizione in Prussia. Egli non assistette alla lotta pratica della filosofia, e la differenza fra lo Stato di polizia e la sua filosofia dové scomparire nella sua coscienza anche perché egli non subí, come Kant, alcun attacco ai propri princípi, ma si comportò del tutto liberamente per incarico dello Stato stesso. Hegel, quindi, non ha "né revocato né rinnegato la propria convinzione" perché ciò non gli era stato nemmeno richiesto; e del resto la sua epoca era tale da sopportare abbastanza bene l'apparenza che la contraddizione teoretica non fosse di grande importanza, o non esistesse affatto. Egli poté quindi mantenersi fermo in astratto al lato della teoria, e lo fece.[180]

Egli ci sa certamente dire che la filosofia comprende la propria epoca nel pensiero, e che la filosofia che vale è l'espressione della parola dell'epoca; ma egli concepisce questa parola come indirizzata meramente alla comprensione, e non alla volontà degli uomini; in ciò consiste la sua posizione teoretica. Egli contempla con calma olimpica tutto ciò che la ragione ha fatto, e vede che era ben fatto; perché per lui la ragione è dimostrabile in ognuno dei suoi prodotti e delle sue esigenze. Finché ci si ferma al lato razionale della cosa, non si ha nulla da fare, la ragione si acquieta nella ragione, e Hegel si acquieta nell'assolutismo, che del resto era tanto razionale da riconoscere la razionalità del sistema di Hegel.

Ma, prosegue Ruge esprimendo cosí il nucleo del pensiero dei Giovani hegeliani, non appena la comprensione si rivolge all'altro lato della questione, cioè alla non razionalità delle condizioni esistenti, subentrano l'insoddisfazione, l'inquietudine, le rivendicazioni, e il puro dover essere della prassi. Ora qualcosa deve esser fatto, e la ragione deve giungere al proprio diritto anche in quest'esistenza: la posizione teoretica viene abbandonata e la critica si rivolge alla volontà degli uomini; e per quanto la pura comprensione resti il punto di partenza, pure la meta del pensiero sarà la risoluzione che sottometta la cosa alla comprensione razionale. È questo il nuovo punto di vista, non piú astrattamente teoretico, ma dell'unità di pensare e volere, perché solo il volere, diretto dalla comprensione razionale, è reale pensiero.

L'unico interesse di Hegel è invece quello di sollevare la filosofia, da pratica mondana, a scienza esatta. Ma proprio la pura comprensione, appena ha raggiunto un grado di piena coscienza, non può non contrapporsi alla realtà come critica, e generare la decisione, non escludendo la pratica ma comprendendola in sé. La "speculazione," invece, resta soddisfatta in sé perché paragona la realtà spirituale con quella esterna non secondo il lato per cui esse differiscono, ma secondo quello per cui concordano; ma questa opinione corrisponde a quella dello Stato, secondo la quale non è necessario modificare le proprie forme in grazia della teoria, una volta che la teoria stessa le riconosce come razionali. Il conflitto che a Hegel veniva risparmiato è invece inevitabile oggi, e chi non ha il coraggio della propria opinione e si accontenta della "autoapprovazione" non è piú degno del nome di filosofo. L'epoca odierna è politica, anche se ci manca ancora molto a che lo sia abbastanza.

Il difetto dell'intero orientamento hegeliano è ancora piú evidente nella *Filosofia del diritto*. Prender lo Stato come qualcosa di assoluto e svincolarlo dalla storia non è piú possibile, perché ogni concetto di esso, e in generale ogni determinata filosofia è essa stessa un prodotto storico; ma per ciò stesso è altresí impossibile concepire la costituzione statuale, cioè lo Stato determinato, come una forma eterna, perché lo Stato non è altro che l'esistenza dello Spirito nella quale questo si realizza storicamente; quindi, non appena la filosofia pone piede sul terreno dello Stato, e pertanto dello Spirito storico, si cambia il suo rapporto col suo oggetto, cioè con le esistenze. Nella logica e nella dialettica del pensiero non ci sono esistenze; qui l'esistenza, cioè il pensante e il suo spirito, è una base indifferente perché ciò che l'individuo singolo fa non dev'essere altro che l'universale fatto, o meglio l'universale fare del pensiero stesso: si tratta, insomma, dell'essenza universale in quanto tale, non della sua esistenza. Anche nella scienza della natura l'esistenza non ha alcun interesse, perché la cosa naturale esistente non è che l'esempio indifferente d'una legge eterna.

Soltanto col subentrare della storia nel dominio della scienza, l'esistenza stessa diviene l'interesse. Le condizioni della cultura e dello Stato non sono piú esempi indifferenti, ma gradi del processo stesso, e la conoscenza di queste esistenze storiche è precisamente l'essenziale; quindi non appena il sistema hegeliano entrava nel dominio dello spirito reale, avrebbe dovuto prendere appunto le forme dello sviluppo storico, perché questa è la forma della cosa stessa. Ma questo è avvenuto soltanto coi successori di Hegel, da quando la critica si è rivolta alla filosofia della religione, e anche qui soltanto parzialmente (come, ad es., in Strauss). Hegel invece, specie nella *Filosofia del diritto*, non assume l'andamento storico, che è rapporto della teoria alle esistenze storiche dello Spirito, e pertanto non può non convertirsi in critica: ne deriva il carattere nebuloso dell'opera, come nella *Fenomenologia*. Teoria e critica storica sono complementari nella coscienza del filosofo; ma la teoria ha il dovere di distinguere rigorosamente dove essa si comporti come metafisica e dove come critica, dove essa prenda il proprio oggetto nella forma logica dell'universalità, e dove in quella storica dell'esistenza.

Invece la *Filosofia del diritto* di Hegel, per comportarsi come "speculazione," o come assoluta teoria, e quindi per non lasciar

subentrare la critica, solleva le esistenze, ovvero le determinatezze storiche, a determinatezze logiche. Cosí la costituzione storica dello Stato non è, in lui, un prodotto della critica storica o dello sviluppo dell'umanità; e se anche non può non accadere che le condizioni del tempo siano fortemente riflesse nella sua esposizione, pure manca ogni cosciente separazione di storia e metafisica. Cosí Hegel intraprende a presentare la monarchia ereditaria, il maggiorasco, il sistema bicamerale ecc., come necessità logiche, mentre poteva solo trattarsi di mostrare tutto ciò come prodotto della storia, e come tale di spiegarlo e criticarlo. Di qui la scarsa efficacia della metafisica hegeliana della politica: la ragione, che si ritrae dalla vita presente, impallidisce e resta impotente; anzi, piú, la ragione, che vuol venderci le fluttuanti esistenze della storia come determinatezze eterne, si abbassa ad un ridicolo gioco di prestigio.[181] Perché il vero legame del concetto e della realtà non è l'apoteosi dell'esistenza a concetto, ma l'incarnazione del concetto dell'esistente.

Queste considerazioni sollecitano il problema del rapporto fra idea e realtà. Hegel ne parla come della questione del rapporto fra religione e Stato. Ma nella sua discussione del problema Hegel interpola la religione esistente come concetto della religione, e talvolta viceversa, generando non poche ambiguità. Se lo Stato è, per Hegel, l'oggettività e realtà dello Spirito, perché le forme della realizzazione di questo, la religione, l'arte e la scienza, sono state elevate al di sopra della sfera dello Stato e della storia? Può esserci qualcosa di piú alto che non l'autorealizzazione della libertà, e può questa accadere senza religione, arte e scienza? E non intervengono queste continuamente nella storia? Invece il puro teoricismo di Hegel fa sí che egli, come sottrae lo Stato alla storia e considera le sue forme storiche come sottoposte a categorie logiche, cosí sottrae alla religione, all'arte ed alla scienza ogni lato pratico, e le considera, sí, come autorealizzazioni della libertà, ma soltanto entro l'elemento dello spirito teoretico. Al contrario, se è vero che il sapere della verità è scopo a sé stesso, è vero altrettanto che anche lo scopo per sé stesso non può esser raggiunto astrattamente, bensí solo in relazione alla già raggiunta realtà esterna, e quindi come scopo determinato, finito e prodotto della realtà finita.

La scienza, quindi, non ritorna alla logica, bensí alla storia, e la logica stessa deve sopportare di venire concepita come esistenza,

dal momento che essa appartiene alle condizioni di formazione di questa determinata filosofia. La scienza, quindi, che essa stessa è una forma storica dello Spirito, non comprende la verità nella sua forma assoluta; essa getta l'intero contenuto della verità nella sua propria forma, ma, concepita come esistenza e pertanto sottoposta alla critica, essa è sopravanzata dalla storia. Ma la critica è l'intelletto del mondo, ed opera per mezzo dell'arte e della religione. L'arte è "prassi gioiosa," e libera l'intero spirito presente dalla sua vecchia forma, dandogliene una nuova e mostrandogliela nel suo proprio specchio, onde la sua forma piú alta è quella che si risolve di nuovo nell'autocritica dello Spirito, cioè la commedia. La religione (Ruge assume questo termine non in senso confessionale né teistico, ma nel senso di impulso, di fede in un'idea) è nient'altro che *pathos* pratico in vista dell'ideale, della verità. Essa sintetizza nell'anima l'idea, fa della pura comprensione la sostanza del carattere e si volge, in questa concentrazione del contenuto, alla realizzazione di esso.

Perciò essa si manifesta ora soltanto come critica reale, in quanto toglie le vecchie esistenze e ne fonda di nuove. Se l'animo è veramente pieno esso trabocca immediatamente, e la realtà della religione in tutti gli animi non potrà non essere un grande giorno del mondo, un giudizio universale, ed una distruzione di qualcosa di determinato: e gli attuali difensori della religione non dovrebbero temere nulla piú di un suo vero risveglio. Tale *pathos* pratico essa fu durante le guerre di religione, o nella Rivoluzione di luglio, o nella prima rivoluzione francese. La religione, allora, subentra al posto dello Stato soltanto quando questo è diventato tanto privo di spirito, che il *pathos* ideale gli è divenuto del tutto estraneo e nemico.

Il compito sarà quindi quello di non permettere che Stato e religione divengano avversari; ossia da un lato il *pathos* pratico, l'entusiasmo per l'idea e l'impulso alla critica devono venir accolti nello Stato stesso, perché uno Stato cui divengano avversari l'arte, la religione e la scienza sperimenterà necessariamente un'improvvisa rovina, dalla quale potrà salvarsi solo a patto di non comprimere fino allo scoppio la concentrazione di idee conquistate nell'animo. D'altro lato la religione dovrà ricercare soltanto nello Stato, nell'arte e nella scienza la propria positività e il proprio contenuto, senza avocare a sé una positività che giaccia tanto fuori della ragione quanto fuori dello Stato e della realtà.[182]

L'importanza di questa critica di Ruge è anzitutto quella di offrire uno dei documenti piú sintetici e significativi della svolta critico-storica e insieme antihegeliana della Sinistra, che viene cosí a dividersi nettamente in due correnti, l'una ancora operante esclusivamente sul terreno teologico, sempre legata a Hegel, e condannata a subire ben presto un processo di involuzione (Strauss, i due Bauer, Stirner); l'altra, rivoltasi al radicalismo ed alla critica storica e politica, che finisce col coinvolgere anche Hegel nella sua critica giungendo fino a rimproverargli di essersi limitato ad un atteggiamento *contemplativo* del mondo, ed a proporre, di contro, l'istanza della prassi e del "ritorno della logica alla storia": motivi destinati ai piú fecondi sviluppi con Engels e Marx. In secondo luogo, questa critica si costituisce ad immediato precedente della *Critica del diritto statuale hegeliano* del giovane Marx, sia nel vedere nella filosofia hegeliana del diritto la trasfigurazione delle empiriche istituzioni dello Stato prussiano a momenti dell'Assoluto, e sia nell'osservazione che quando "la ragione vuol venderci le fluttuanti esistenze della storia come determinatezze eterne, essa si abbassa ad un ridicolo gioco di prestigio."

Certo, la segreta articolazione del movimento di questo gioco di prestigio resta a Ruge ancora del tutto oscura, e ben altra forza critica e speculativa rivelerà indubbiamente l'impresa del Marx venticinquenne: e al riguardo è da dire che il limite di Ruge non è tanto quello della spigliatezza disinvolta e quasi d'un certo superficialismo giornalistico, come è stato osservato da Löwith (la critica di Ruge non è affatto superficiale), quanto quello del pur perdurante hegelismo di Ruge, che ancora crede nella storia come autoproduzione dello Spirito. Ed è per questo che l'esperienza del giovane Marx dovrà utilizzare ancora altri motivi critici del movimento contemporaneo, che gli verranno offerti da Feuerbach e da Trendelenburg, per giungere ad un antihegelismo veramente maturo, come vedremo. Comunque, gli elementi emersi da questo scritto, e particolarmente lo storicismo e l'istanza della prassi, giustificano l'attenzione che ad esso abbiamo prestata.

Fra gli altri articoli apparsi negli *Annali tedeschi* ricorderemo la *Premessa* (2 luglio 1841), *L'assolutismo protestante e il suo sviluppo*, recensione della *Storia dello Stato prussiano* di G. H. Stenzel (19 novembre-2 dicembre 1841) e, di Ruge, *L'autocoscienza della fede ovvero la rivelazione del nostro tempo*, recen-

sione dello *Schelling filosofo in Cristo* di Engels e della *Hegels Lehre* di Bauer (17-25 giugno 1842), *Illusioni berlinesi*, a proposito della revoca dell'insegnamento di Bauer (gennaio 1842), e la recensione di *Schelling e la rivelazione*, un altro dei primi scritti del giovane Engels, anonimo, in cui l'autore denunziava il carattere reazionario della filosofia bandita da Schelling dalla cattedra berlinese (la recensione è del maggio 1842: Ruge credeva che l'opuscolo fosse di Bakunin). Di altri autori ricorderemo ancora, di B. Bauer, *Spudoratezze teologiche* (novembre 1841) e un esame della *Vita di Gesú* di Strauss (luglio 1842); una recensione delle *Logische Untersuchungen* di Trendelenburg dovuta a Wirth (aprile 1842) e per finire, l'unico scritto che Ruge poté ottenere per gli *Annali* da Marx, cioè un brevissimo articolo in cui Marx lanciava una gran quantità di insulti contro Gruppe che aveva giustificato la rimozione di Bauer dalla cattedra.

Le disavventure di Bauer, che nell'ottobre 1841 era stato colpito dall'interdizione di tenere corsi a Bonn e nel marzo 1842 era stato definitivamente revocato dall'insegnamento, erano infatti uno degli avvenimenti attorno ai quali si polarizzavano l'interesse e le reazioni dei Giovani hegeliani, che pubblicarono diversi scritti di rincalzo alle due difese pubblicate dallo stesso Bruno Bauer e da suo fratello Edgar, *La buona causa della libertà e il mio caso* e *Bruno Bauer e i suoi avversari.*[183] Bauer ritornò a Berlino e fondò allora la *Lega dei Liberi*, un'associazione di giovani intellettuali liberi pensatori, cui aderirono oltre ai tre fratelli Bauer Bruno, Edgar e Egbert, anche K. Schmidt che prese poi lo pseudonimo di Max Stirner, Meyen, Köppen (autore d'una apologia di Federico II di carattere filo-illuministico),[184] Nauwerk, e agli inizi anche Engels. L'associazione doveva presto degenerare nel vuoto esibizionismo della sregolatezza fine a sé stessa e d'un ateismo proclamato per spaventare i benpensanti, puntando, come contenuto originale, soltanto sulla negatività assoluta della pura critica. Il che inizia quella involuzione del pensiero di Bauer che dovrà provocare non soltanto l'allontanamento da lui di Ruge, Herwegh e Marx, ma alla fine anche gli attacchi di Marx e Engels nella *Sacra Famiglia* e nell'*Ideologia tedesca.*

All'inizio del 1843 si ebbe una recrudescenza delle misure di polizia (espulsione di Herwegh) e delle misure restrittive per la stampa, dovuta all'intervento personale del re. Uno dopo l'altro vennero soppressi, o proibiti se stampati fuori della Prussia, tutti

i fogli liberali (la *Gazzetta di Lipsia*, *Il patriota*, gli *Annali tedeschi* e, poco dopo, la *Gazzetta renana*) Per gli *Annali* il re ottenne alla fine del gennaio 1843 la soppressione dalle autorità della Sassonia; per la *Gazzetta renana*, di Marx, fu ottenuta una proroga fino al marzo. Nello stesso mese di marzo 1843 Ruge fece comparire in Svizzera, a cura del Banco letterario fondato da Julius Fröbel, i due volumi di *Aneddoti di filosofia e pubblicistica contemporanea*[185] che Ruge già da qualche anno era andato preparando col conservare e raccogliere tutti gli articoli che la censura gli sopprimeva, o quelli che non aveva neppure stampato perché sicuro che glieli avrebbe soppressi. Vi figuravano, di Marx, le *Osservazioni di un cittadino renano sulle recenti istruzioni per la censura in Prussia*, e il breve articolo *Lutero arbitro fra Strauss e Feuerbach*, una difesa di Feuerbach sulla base d'un commento di Lutero al cap. VII del Vangelo di Luca (rispettivamente nel I e nel II vol.),[186] quattro articoli di Ruge (due politici, uno su Bauer e uno su Feuerbach), un articolo di Köppen su Fichte, uno di Nauwerk, uno di Bauer, e finalmente le celebri *Tesi provvisorie per una riforma della filosofia* di Feuerbach.

Negli *Anekdota*, scrive Franz Mehring, "sfilava ancora una volta la vecchia guardia dei Giovani hegeliani, ma già con le file ondeggianti, e in mezzo a loro l'audace pensatore che decretava la morte di tutta la filosofia di Hegel, che vedeva nello 'spirito assoluto' lo spirito defunto della teologia e con ciò la pura credenza nei fantasmi, che vedeva risolti tutti gli enigmi della filosofia nell'intuizione dell'uomo e della natura."[187]

### 5. *Le "Tesi provvisorie" e i "Princípi" di Feuerbach*

Le *Tesi provvisorie* riprendono ed approfondiscono, con uno stile sempre piú incisivo e lapidario, i motivi di critica contro Hegel e contro la filosofia speculativa, già delineati nei precedenti scritti di Feuerbach. La filosofia speculativa, non che essere l'ultima e piú compiuta espressione della verità assoluta, non è che l'ultima e piú compiuta forma di teologia: la teologia dell'immanentismo. Il suo metodo è quello della teologia: l'inversione di soggetto e predicato; ossia consiste nell'ipostatizzare e soggettivizzare i concetti e le astrazioni, e nel toglier realtà ai reali sog-

getti esistenti, rendendoli "predicati" ossia simboli, incarnazioni contingenti, qualificazioni, accidenti dei concetti sostantivati. "Come per Spinoza l'attributo o predicato della sostanza è la stessa sostanza, cosí per Hegel il *predicato* dell'assoluto o del soggetto è il *soggetto stesso*. Per Hegel l'assoluto è essere, essenza, concetto (spirito, autocoscienza). Ma l'assoluto, pensato soltanto come essere, *non è altro* che essere; l'assoluto, pensato sotto questa o quella determinazione o categoria, si esaurisce *tutto quanto* nella determinazione o categoria, sí da essere un semplice nome qualora se ne voglia *prescindere*. [L'assoluto, vuol dire Feuerbach, *non è* soggetto e non potrà esserlo mai, perché esso si esaurisce nella categoria, cioè nel predicato, e fuori di questo è "puro nome" o un vuoto di soggetto.] Nulladimeno, a fondamento di tutto ciò, c'è ancora l'assoluto *come soggetto* [s'intende, nella filosofia speculativa, nella quale, a colmare il vuoto dell'assenza di soggetto, viene posto l'assoluto stesso come soggetto, ossia a soggetto vien posto il predicato, quella predicazione o 'categoria' in cui l'assoluto non poteva non risolversi del tutto]; e il *vero* soggetto, *ciò* per cui l'assoluto non è un semplice nome, ma qualcosa, la *determinazione*, ha pur sempre ancora il significato di un semplice predicato, come avviene nell'attributo di Spinoza."

Il reciproco del processo di ipostatizzazione dell'assoluto a soggetto è la degradazione del soggetto a predicato: il soggetto vero, il determinato, ciò che faceva da *supporto* della predicazione, ciò alla cui sostanzialità il predicato o assoluto doveva appoggiarsi per non essere "semplice nome," diviene un attributo di quello che doveva essere il suo predicato, diviene esso una sua qualificazione, un suo accidente logico. "L'assoluto, o infinito, della filosofia speculativa non è altro, se lo si consideri psicologicamente, che la mancanza di ogni determinazione, l'indeterminato, ovvero l'astrazione di ogni determinazione, posta come un essere distinto da questa astrazione [perché soggettivizzato, sostantificato] ma nello stesso tempo con essa identificato [proprio perché esso non può non risolversi nell'astrazione da ogni determinazione: sí che, soprattutto, nella proposizione 'L'assoluto è soggetto,' primo caposaldo dello hegelismo, l'astrazione da ogni determinazione funzionerà volta a volta da soggetto e da predicato, perché anche 'l'esser soggetto,' identificato con l'assoluto, sarà esso stesso l'astrazione da ogni determinazione]."

E piú oltre aggiungerà: "Il vero rapporto fra pensiero ed es-

sere è soltanto questo: l'*essere* è il *soggetto*, il *pensiero* è il *predicato*. Il pensiero dunque deriva dall'essere, ma non l'essere dal pensiero. L'essere è da sé stesso e per mezzo di sé stesso, l'essere viene dato soltanto per mezzo dell'essere, l'essere ha il suo fondamento in sé stesso."[188]

Noi ritorneremo su questo testo per considerarlo in rapporto alla fondamentale critica antihegeliana di Marx a proposito della *Filosofia del diritto* di Hegel, ed ivi distingueremo anche il merito di Feuerbach, che è quello d'aver compiuto il primo passo in direzione della critica compiuta del procedimento hegeliano di ipostatizzazione, dal suo limite, che è quello di non aver compiuto i passi ulteriori (nel non aver visto, cioè, se non molto genericamente[189] che cosa si nascondesse nel *vuoto di soggetto* cui si riduce l'ipostatizzazione come egli l'ha individuata, e cioè, come già aveva presentito Trendelenburg, la realtà empirica).

Passiamo ora, invece, a considerare il secondo fra i motivi critici che rendono le *Tesi provvisorie* uno dei documenti capitali della storia dello antihegelismo. "L'essenza della teologia," dice Feuerbach, "è l'essenza *trascendente*, l'essenza dell'uomo posta al di fuori dell'uomo; l'essenza della logica di Hegel è il pensiero *trascendente*, il pensiero dell'uomo *posto al di fuori dell'uomo*." "Allo stesso modo che la teologia *scinde* l'uomo e lo *aliena* da sé stesso, per poi identificare questa essenza cosí alienata un'altra volta con lui; cosí Hegel *divide* e *scompone* in molte parti *l'essenza semplice* e *identica a sé stessa* della natura e dell'uomo, per poi conciliare violentemente quello che aveva violentemente separato."

L'organo di tale *alienazione* è l'astrazione: "Astrarre vuol dire porre *l'essenza* della natura *al di fuori della natura*, *l'essenza* dell'uomo *al di fuori dell'uomo*, *l'essenza* del pensiero *al di fuori dell'atto del pensiero*. La filosofia di Hegel ha *estraniato l'uomo da sé stesso*, avendo fatto appoggiare tutto il sistema su questi atti di astrazione. Essa identifica di nuovo quello che separa, ma solo in un modo a sua volta nuovamente *separabile*, *mediabile*. Alla filosofia hegeliana manca *l'unità immediata*, la *certezza immediata*, la *verità immediata*." Da ciò deriva che la riappropriazione dell'uomo, la sua reintegrazione nella propria essenza, dovrà esser mediata dalla negazione della filosofia hegeliana: "L'identificazione immediata, evidente, non illusoria, dell'essenza umana, fatta estranea all'uomo mediante l'astrazione, con l'uomo, non può

esser dedotta per via positiva dalla filosofia hegeliana ma soltanto come *negazione* di essa; può esser *colta* ed *intesa* in linea generale, solo quando venga concepita come *negazione totale* della filosofia speculativa, per quanto ne sia la *verità*. Certo, ogni cosa si trova nella filosofia hegeliana, ma sempre in compagnia della sua *negazione*, del suo *opposto*."[190]

Il rovesciamento del concetto di alienazione, che Feuerbach ha già compiuto nell'*Essenza del Cristianesimo* col considerare non già il particolare, il reale esistente come un'alienazione dell'Assoluto, ma, viceversa, l'Assoluto come una estraneazione dell'essenza umana, che l'uomo compie proiettando la propria universalità fuori di sé e lasciando da essa condizionare ogni proprio valore, questo rovesciamento vien qui ripreso non piú a proposito della religione, ma proprio a proposito di quella filosofia che aveva posto quel concetto a centro della propria articolazione. Il passo compiuto da Feuerbach è decisivo perché rivela ed esprime il profondo senso umano dei motivi critici che finora abbiamo conosciuto soltanto nella loro piú astratta forma logica: ipostatizzazione, interpolazione, scambio di "soggetto" e "predicato" ecc. non sono soltanto errori di logica, non invalidano la dialettica hegeliana soltanto nella sua formulazione metafisica. Astrarre è estraniare, ed un concetto astratto dell'uomo non è soltanto un falso concetto, bensí è una concreta operazione di snaturazione dell'uomo dalla sua essenza. Ed anche Feuerbach incomincia ad intravedere come estraniare l'uomo dalla sua essenza significhi *asservirlo*.

La predominante preoccupazione teologica ed ora metafisica di Feuerbach fa sí che egli non individui ancora distintamente *a quale potenza* l'uomo sia cosí asservito: alla religione? All'Idea? Al dominio d'una corrente filosofica? In ogni caso queste potenze sono esse stesse astratte, cioè inesistenti per sé. Anche qui, come vedremo, il passo definitivo sarà compiuto da Marx: l'uomo non può esser asservito che all'altro uomo: e quelle forme astratte di estraneazione, e quindi di asservimento, acquistano un senso reale soltanto ove siano riconosciute come un riflesso dell'estraneazione reale, quella che si opera su un altro terreno, su un terreno che Feuerbach non è stato portato, dalla sua generale formazione filosofica, ad esplorare: il terreno della storia.[191] E questo invalicato limite "ideologico" della critica feuerbachiana si rivela evidente proprio nella conclusione del passo su citato, rela-

tiva al "superamento" dell'estraneazione, come superamento della filosofia hegeliana, ovvero come *negazione di quella negazione dell'essenza umana* che essa, in quanto filosofia "speculativa" o astratta, rappresenta.

La dialettica hegeliana verrebbe qui, allora, superata in forza della sua stessa legge, Hegel dovrebbe essere precisamente negato o "mediatizzato" cosí come egli ha fatto per tutti gli altri filosofi: ma è evidente che cosí ciò che resta valido è precisamente la legge, lo schema della negazione-superamento, la dialettica hegeliana stessa. Ed è sintomatico che Feuerbach dica che la stessa negazione della filosofia hegeliana ne costituisce, per qualche verso, il supremo *inveramento*.[192] La ricognizione dell'alienazione sul terreno storico permetterà invece a Marx, anche a quest'ultimo proposito, come vedremo, di uscire dal vicolo cieco d'un antihegelismo supremamente hegeliano, in quanto muterà le prospettive, i rapporti e le categorie di questa critica, riconoscendo l'alienazione come un *fatto determinato* da constatare *scientificamente* (non speculativamente) e da *sopprimere operativamente*. Ma di questo a suo luogo.

Il compito d'una ricostruzione filosofica, successiva allo smantellamento della fortezza hegeliana, viene affrontato da Feuerbach l'anno successivo (1844) nei *Princípi della filosofia dell'avvenire*, l'opera piú importante di lui dopo l'*Essenza del Cristianesimo*. Qui si conferma e conclude la critica antihegeliana di Feuerbach. Al punto di partenza della dialettica hegeliana, l'Assoluto immediato, Feuerbach sostituisce l'immediato esistente, singolo, corporeo, sensibile-razionale, strutturalmente relazionale. Il segreto dell'alienazione sta nel fatto che una reale, effettiva alienazione dell'esistente ha luogo nell'istanza religiosa, che in sé è semplicemente il bisogno del singolo di uscire dalla propria immediata chiusura, il bisogno di trascendersi in un "altro." In Hegel, invece, per la presupposizione dell'Assoluto, l'alienazione viene intesa come *sua auto-estraneazione*, auto-contrapposizione dello Spirito a sé. Il conseguente equivoco del "superamento," della *Aufhebung*, consiste perciò nella restituzione del punto di partenza: e se questo è l'Assoluto, il trascendimento del singolo diviene la posizione dell'assoluta trascendenza, la conferma della potenziale o "dinamica" alienazione religiosa nell'alienazione definitiva e statica della teologia. Conferma di tale conferma è la filosofia speculativa, doppiamente teologica. "L'essenza della filosofia specu-

lativa non è altro che la *razionalizzata, realizzata, immaginata essenza di Dio*. La filosofia speculativa è la *vera, consequenziale, razionale* teologia." "Gli essenziali attributi o predicati dell'essenza divina sono gli essenziali attributi o predicati della filosofia speculativa."[193] "La contraddizione della filosofia moderna, in particolare del panteismo, d'esser esso la *negazione della teologia dal punto di vista della teologia*, ovvero *la* negazione della teologia la quale è *essa stessa di nuovo teologia*: questa contraddizione *caratterizza in particolare la filosofia hegeliana*."[194]

Di qui il compito della "filosofia dell'avvenire," che sarà quello della definitiva riappropriazione, da parte dell'uomo, della sua essenza in senso integrale. Con la sostituzione dell'elemento iniziale, il bisogno di "trascendimento" ossia il bisogno "religioso" non trova dinanzi a sé lo sbarramento d'un Assoluto che non farebbe che respingere indefinitamente il singolo a sé stesso, alla propria chiusura (vedi Kierkegaard).[195] Esso trova, invece, l'"altro," come altro singolo, altro esistente corporeo, sensibile-razionale, e come totalità degli esistenti sensibili-razionali, il "genere": alla religione teologica si sostituisce la religione dell'Umanità. "Il compito dell'età moderna è stato quello della attualizzazione ed umanizzazione di Dio — il cambiamento e la risoluzione della teologia in antropologia": cosí iniziano i *Grundsätze*.[196] "Se la vecchia filosofia diceva: soltanto il *razionale* è *il vero* e *il reale*, la nuova filosofia dice di contro: soltanto l'*umano è il vero e il reale*; perché l'umano soltanto è il razionale; l'*uomo è misura della ragione*."[197] "L'uomo singolo per sé non ha l'essenza dell'uomo, *né in sé come essenza morale, né in sé come essenza pensante*. L'*essenza* dell'uomo è contenuta soltanto nella comunanza, nell'*unità dell'uomo con l'uomo* — un'unità che però si appoggia soltanto alla realtà della differenza fra Io e Tu."[198] "La vecchia filosofia ha una *doppia verità*: la verità *per sé stessa*, che non si cura dell'uomo — *la filosofia* — e la verità *per l'uomo* — *la religione* —. La nuova filosofia, di contro, come filosofia dell'uomo, è anche essenzialmente *la filosofia per l'uomo*. Essa, senza pregiudizio per la dignità e indipendenza della teoria, anzi in intima consonanza con essa, ha essenzialmente una tendenza *pratica*, pratica proprio nel piú alto senso; essa subentra al posto della religione, essa ha l'*essenza* della religione in sé, è in verità *essa stessa religione*."[199]

Come si vede, la *tendenza pratica* della nuova filosofia è già

affermata da Feuerbach, ma come *inveramento della religione*: è questo il punto contro cui si dirigerà la critica di Marx, l'astrattezza ideologica, essa stessa, contraddittoriamente, ***puramente teoretica***, — in quanto indifferente alle reali condizioni dell'*operare* umano — di questa fondazione della prassi. Resta, comunque, nella storia del pensiero, come un'acquisizione duratura, il profondo senso umano ed umanistico del messaggio feuerbachiano.

## 6. *Conclusione*

È venuto per noi il momento di concludere questo rapidissimo scorcio di storia della Scuola hegeliana. L'abbiamo già detto all'inizio: una compiuta storia del movimento non potrebbe concludersi a questo punto, ma dovrebbe proseguire fino al suo esaurirsi definitivo, nell'età bismarckiana. Piú precisamente, essa dovrebbe contemplarne ancora due periodi, segnati da due date essenziali per la storia tedesca: marzo 1848, rivoluzione di Francoforte e Berlino, settembre 1870, vittoria di Sedan. Il primo di questi due periodi dovrebbe trattare dell'attività dei singoli rappresentanti della Sinistra, ormai facenti ciascuno parte per sé stesso, dalla pubblicazione degli *Annali franco-tedeschi* alla rivoluzione del 1848. Infatti, quantunque la storia della Sinistra, intesa come movimento collettivo di giovani intellettuali raccolti in una piú o meno salda unità d'ideali e d'intenti, sia terminata, in effetti, proprio con la pubblicazione degli *Anekdota*, e sebbene la funzione storica piú essenziale del movimento debba restare, nella memoria dei posteri, quella d'aver servito da ambiente e da *humus* della formazione del giovane Marx e del giovane Engels, pure, l'approdo di questi al materialismo storico è certamente un risultato che eccede di molto il significato e la portata storica della Sinistra hegeliana, significato e portata che, a rigore, non vanno oltre l'esigenza della rivoluzione liberale. Ma proprio per questo è anche vero che dopo la separazione di Marx e di Engels dai loro compagni, lo spirito della Sinistra, per quanto frammentizzato in individui diversi e ormai senza collegamenti fra loro (a parte le polemiche, i rancori, i rimbrotti e i ripicchi ai quali soltanto un intelletto superficiale di storico potrebbe ridurre la loro attività, e che in ogni caso disturbano piú che non facilitino il compito d'un serio giudizio critico), pure, continua a vivere

ancora, quasi ridimensionandosi e rientrando nei piú naturali confini del suo orizzonte storico, che appunto termina nella rivoluzione di marzo.

È certamente, questa, una storia minore, perché la sostanza del movimento era stata data appunto da quell'unità di molte giovani energie individuali che ora era andata irrimediabilmente perduta, e da quel suo impulso alla prassi, al dover essere della trasformazione delle condizioni storiche, la cui indeterminatezza ed il cui utopismo conservavano il fascino della spontaneità giovanile, ma che, trovata in Marx e in Engels la prospettiva e la strada ad una attività trasformatrice del mondo scientificamente determinata e non piú utopistica, non poteva, fuori di questa risoluzione e in quelle individualità che non avevano avuto il coraggio di intraprenderla, non mostrarsi depotenziato fino all'esaurimento, quasi in un ripiegamento o in una fermata a mezza via. Il che serve, tra l'altro, a segnare la differenza fra l'istanza rivoluzionaria liberale e quella socialista, e a dimostrare come la vitalità della prima possa pretendere un pieno riconoscimento storico soltanto prima, e non dopo il subentrare della seconda.

Pure, se questo periodo delle vicende spirituali degli ex appartenenti alla Sinistra hegeliana ci dà una storia minore del movimento, esso non manca di offrircene, ancora, una storia *autentica*, perché ancora si conserva, in esso, una relativa tensione dinamica verso il piú naturale, anche se piú modesto obiettivo, della rivoluzione costituzionale. Obiettivo modesto nella sostanza del suo significato storico, sia per la disordinata preparazione del suo raggiungimento e sia nella condotta della lotta, che, come è noto, non fu coronata da successo perché soltanto alla fine, e troppo tardi, riuscirono a prevalere all'interno del movimento rivoluzionario le forze radicaldemocratiche che ne rappresentavano la vera potenza storica. Mentre è da aggiungere che anche il rapporto di questi avvenimenti col pensiero dei Giovani hegeliani fra il 1844 e il 1848 si presenta come alquanto indiretto, e non perfettamente organico come un vero rapporto di forze tensionali al loro scopo immediato: e del resto non molti fra loro, Ruge, Nauwerk, Venedy, Herwegh e Julius Fröbel — oltre, naturalmente, a Marx e ad Engels — parteciparono attivamente alla rivoluzione (Feuerbach si limitò ad un'adesione morale, ed a tenere un corso di conferenze agli studenti liberali di Heidelberg). Comunque, però, anche l'attività filosofica di Bauer e dei suoi amici, rimastigli fedeli o da

lui distaccatisi come Stirner e Buhl, non può esser esclusa dal movimento di preparazione spirituale delle giornate di marzo.

Quest'autenticità della storia della Sinistra nel quinquennio 1844-1849 risalta piú chiaramente ove si paragonino l'attività e il pensiero dei suoi membri in questo periodo, al destino che li attese negli anni seguenti. Noi vediamo infatti ritornare, uno alla volta, Strauss, i Bauer, Meyen ed anche l'esule Ruge, quasi tutti, insomma, tranne Feuerbach, Herwegh, Hess e pochi altri, nelle file dei benpensanti o almeno dei liberalnazionali alleati di Bismarck. Il periodo che va dal 1859 al 1870 è dunque, per gli ex appartenenti alla Sinistra hegeliana ormai sempre piú divisi, isolati e svigoriti di ogni energia ribelle, soltanto un epilogo di interesse puramente biografico, e soltanto il dovere della completezza può muovere lo storico ad occuparsene: o comunque, interessi che, come quello della rappresentazione del clima e dell'ambiente del bismarckismo, e della diversa reazione di fronte ad esso dei vari esponenti della cultura tedesca, sono del tutto estranei, ormai, alla storia del movimento dei Giovani hegeliani amici di Marx e di Engels. Ed a ritornare a questi ultimi, anzi, il destino dei primi può solo offrire un istruttivo termine di confronto, a tutto loro svantaggio, naturalmente.

Questo, il tracciato d'un proseguimento della storia della Sinistra hegeliana fino al termine dell'attività personale di ciascuno dei suoi aderenti, che non abbandoni quella storia al momento della vera fine del movimento collettivo ed unitario, che ebbe luogo nel 1844, per seguire il piú fruttuoso cammino dei fondatori del materialismo storico. In questa sede, invece, il nostro compito è proprio quest'ultimo, onde un giudizio conclusivo sul valore della crisi del primo hegelismo tedesco deve rifarsi, di nuovo, agli anni precedenti la dissoluzione del movimento ed alle vicende che conosciamo.

La base di partenza per un tal giudizio critico non può non essere quella del problema di fronte al quale i filosofi tedeschi si trovarono al momento della conclusione dell'attività filosofica di Hegel, e cioè la conclusività del sistema hegeliano. L'esigenza di una rottura o apertura di questa conclusività, e di sostituire alla contemplazione, registrazione ed accettazione di "ciò che è" l'impegno di una presa di posizione attiva è, generalmente, comune a tutti i critici del sistema hegeliano, non soltanto ai discepoli della Sinistra, ma anche agli antihegeliani, ai *Gegner* della

Destra politica e religiosa. Le forze storiche in movimento, sostenevano questi ultimi, non possono esser lasciate a sé stesse: bisogna frenarle e dirigerle in riferimento ad un criterio dato, a valori acquisiti. Il valore consiste sí, in "ciò che è," ma non *perché c'è*, bensí perché "ciò che è" è sanzionato da una piú alta autorità. Hegel manca di dare una giustificazione dell'esistente: la sua giustificazione "autonoma" non basta, perché essa giustifica, insieme a ciò che è, anche ciò che diviene, anche il movimento, la trasformazione: qualsiasi trasformazione, quindi anche la rivoluzione. La dialettica hegeliana è messa sotto accusa da parte dei conservatori perché questi le accreditano un movimento reale, che credono affidato all'arbitrio. Essi non vedono che la dialettica di Hegel è piuttosto il movimento del *divenuto,* e che la "mancata" giustificazione di "ciò che è" da parte di Hegel non differisce di molto dall'aprioristica giustificazione che essi dànno dei diritti acquisiti, dell'autorità, della rivelazione ecc. E che, nella sostanza, insomma, Hegel non è poi cosí insincero nel proclamarsi d'accordo con loro.

Dal lato opposto, i discepoli liberali della prima Sinistra rimproverano a Hegel d'aver sanzionato l'esistente in quanto tale, d'aver fatto la filosofia *post festum,* d'aver escluso il dover essere, e d'esser stato infedele alla dialettica, principio di movimento. Anch'essi accreditano alla dialettica hegeliana un movimento reale, ma non lo vedono applicato nel sistema. Non si accorgono del fatto che il movimento del divenuto, e non del divenire, esaurisce tutto il senso della dialettica hegeliana, e che quindi Hegel non è affatto infedele al suo principio.

Per quanto in un primo momento si tratti di due specie di opposizione collettiva, di due opposte espressioni generali della coscienza storica dell'epoca, in cui non emergono ancora individualità decisamente rappresentative, pure, non è difficile riconoscere che, malgrado il suaccennato fraintendimento, il destino del progresso del pensiero e della cultura è affidato ai sostenitori della necessità d'una trasformazione storica ed etica, e non certo a quelli del ritorno alla tradizione precritica e preilluministica. Costoro non potranno offrire alla nostra esperienza di questa crisi se non qualche motivo determinato, in sede tecnica, della loro critica anti-"speculativa": di conseguenza, salvo che nel caso in cui tali motivi tecnici finiscono con l'assumere un'importanza metodologica generale che vada al di là delle intenzioni di chi li formulava

e siano suscettibili di essere utilizzati addirittura in un senso opposto a queste intenzioni stesse, come è il caso di Trendelenburg, è anche ovvio che l'interesse dello storico, nel chiarimento della crisi, venga pressoché esclusivamente attirato dall'evoluzione della Sinistra.

Accreditato alla dialettica hegeliana il carattere d'esser principio di movimento, in contrasto con la conservazione ed il tradizionalismo, la prima istanza della Sinistra hegeliana è, generalmente, quella della libertà di pensiero. Essa si esprime con la ritorsione feuerbachiana panteistica ed anti-"positiva" (*Gedanken*), con la opposizione al tradizionalismo ermeneutico-biblico, e con le prime prove della "critica" in questo campo. L'intensità e la complessità delle polemiche, caratteristica di questa storia, ha il significato d'un arricchimento di elaborazione problematica, e soprattutto quello di portare sempre piú la filosofia sul campo dell'impegno personale da parte del pensatore: un aspetto, questo, che contraddistinge certamente il movimento della Sinistra hegeliana di fronte alla maggior parte degli episodi della storia della filosofia, prima del materialismo storico, e costituisce un immediato precedente della filosofia *della prassi.*

Gli oggetti della "critica" si delineano quasi da sé, emergendo dalla sostanza del tempo. La critica stessa si precisa, dunque, quanto ai suoi motivi di fondo (trasformazione delle condizioni, dover essere), quanto al suo contenuto (religione, politica e cultura) e quanto alla sua tecnica. Nei riguardi di questi punti è naturale che, all'inizio, si ricerchi ancora un preciso punto di riferimento, ed una stabile determinazione di ciò che "debba essere," e quindi del contenuto e della tecnica della critica. Questa ricerca si determina presto in tre direzioni: in un primo momento, come generica istanza di libertà del pensiero di fronte all'autoritarismo nella sua forma piú coibente, quella del dominio delle coscienze, e quindi, come libertà d'interpretazione e di critica dei testi biblici e della storia del Cristianesimo; in secondo luogo, nell'antropologia etica di Feuerbach; e infine, nella direzione politica del liberalismo radicale. La spiegazione di Engels, secondo la quale la rivolta in campo religioso, che segna l'inizio del movimento della Sinistra, sarebbe una diversione di esigenze autenticamente politiche, risponde certamente alla necessità metodologica di spiegare i movimenti sovrastrutturali come conseguenza di quelli strutturali e non viceversa; ma ove sia presa troppo alla lettera rischia

di sottovalutare la profonda incidenza della mentalità protestante all'origine della storia di cui ci stiamo occupando. La condizionalità della struttura sulla sovrastruttura resta impregiudicata soprattutto perché il liberalismo tedesco post-napoleonico non fu certo inventato dai Giovani hegeliani, preceduti, in questo campo, da un movimento molto vasto e diffuso che si era già precisato, tra l'altro, nella corrente della Giovane Germania. Le origini della Sinistra sono certamente già interne al movimento liberale tedesco, ma i primi rappresentanti di essa sono solo molto relativamente coscienti, in un primo momento, di questo loro condizionamento politico-liberale (Strauss non può, a rigore, essere detto un liberale in senso politico, ed il suo posteriore reazionarismo non è un tradimento di precedenti posizioni liberali, che egli non assunse mai pienamente, ma solo, talvolta, marginalmente in conseguenza d'un corso generale della polemica da lui intrapresa) ed il loro limitarsi alle questioni religiose era operato tanto sinceramente che da queste questioni molti di loro (vedi soprattutto Bruno Bauer) non riuscirono a distaccarsi mai. Il fatto che la piú aperta e polemica professione d'ateismo della storia del pensiero sia stata raggiunta da liberi docenti di teologia è, insomma, molto meno paradossale di quanto sembri, se appunto si valuta nella debita misura l'incidenza protestante cui accennavamo. Hegel stesso, in ogni occasione, non aveva mancato di utilizzare il principio protestante della libera interpretazione del dogma come una conferma della coincidenza della sua filosofia con la religione luterana, e in generale quel principio permetteva ai teologi evangelici arditezze teoriche assolutamente inconcepibili, per es., in ambiente cattolico; ciò che manteneva quelle arditezze all'interno della sfera religiosa, compensandone la tendenza centrifuga nei riguardi della piú rigorosa e letterale ortodossia, era l'impulso mistico, che forma la caratteristica piú essenziale della religiosità protestante; ma il monismo speculativo hegeliano non mancava di collegarsi, attraverso la tecnica super-razionale ed anti-intellettualistica del dialetticismo, al misticismo religioso, pure contribuendo ad immanentizzarne fortemente le espressioni. Risultato di questo intreccio di liberalismo ermeneutico, misticismo speculativo ed immanentismo storicistico, il panteismo dichiarato del primo Feuerbach e di Strauss si rivela dunque come una prima tappa raggiunta, con un movimento abbastanza naturale, dall'evoluzione della Sinistra sulla strada d'una generica affermazione della libertà di coscienza, prima forma, essa

stessa, in cui ad una mentalità educata al protestantesimo potesse presentarsi una istanza della libertà in generale.

Il primo a svincolare queste esigenze di libertà spirituale dagli impacci dell'ermeneutica biblica fu Feuerbach, il quale, del resto, era stato l'iniziatore del movimento in generale, e l'aveva direttamente impostato, già nei *Gedanken*, sull'antropologismo etico e non sulla esegesi biblica. Mentre però nella sua prima operetta anonima giovanile egli era rimasto ancora legato all'intenzione d'una interpretazione eterodossa di Hegel, ben presto — e sempre prima di ogni altro — egli incomincia a porsi in un rapporto direttamente polemico con la filosofia del maestro. Onde i primi risultati della sua etica umanistica appaiono esser stati da lui ottenuti attraverso la mediazione d'una radicale critica della filosofia "speculativa," dichiarata arbitraria nel suo fondamento e mistica nelle sue conclusioni, ed il cui difetto capitale è di separare l'uomo dalla natura e dalla sua stessa naturalità sensibile: prima contrapposizione d'un umanesimo concreto ed integrale all'ambigua, astratta ed inautentica antropologia dialettica di Hegel; contrapposizione che condurrà all'identificazione di astrazione ed estraneazione, o asservimento dell'uomo ad una potenza estranea, ed alla richiesta d'una riappropriazione, da parte dell'uomo, alla propria individualità ed al proprio genere, dell'universalità prima "dilapidata in cielo," secondo la bella e quasi profetica immagine del migliore Hegel bernese.

Anche i risultati d'una deontologia politica restano ancora, in un primo momento, indecisi, ed impacciati dal lealismo prussiano-protestante, ed incominciano a precisarsi soltanto quando si lasciano condurre al loro naturale punto d'approdo, che è il liberalismo illuministico anglo-francese. Dal punto di vista di tutti i suoi motivi piú essenziali questa storia sembra quindi raccogliersi ed accentrarsi nel suo terzo periodo (1840-1844) in cui il suo movimento raggiunge i risultati piú perspicui, che sono, come sappiamo, la critica di Trendelenburg, l'etica umanistica feuerbachiana, la critica religiosa di Bauer ed il deontologismo pratico di A. Ruge.

Trendelenburg non appartiene alla Sinistra hegeliana: al contrario, egli è un antihegeliano di destra. Dal punto di vista ricostruttivo il suo pensiero tende ad una restituzione della metafisica, e ad un finalismo "organico" che cerca di sintetizzare la teleologia aristotelica (d'un Aristotele che Trendelenburg tenta di conciliare

col Platone sistematico) ed il trascendentalismo kantiano; mentre in ordine alla filosofia del diritto, pur non aderendo alle posizioni romantico-restaurazionistiche piú reazionarie, egli non oltrepassa una concezione dello Stato di diritto neppure concordante col giusnaturalismo, ma arcaicamente riportata al teleologismo politico aristotelico.[200] Non ci troviamo, dunque, di fronte ad un pensatore rivoluzionario. Pure, la sollecitazione aristotelica porta Trendelenburg a saper usare gli strumenti della logica classica in una funzione realistica che, rispetto alla dialettica hegeliana ed idealistica, conduce ad una critica tecnicamente ineccepibile; sí che potrà esser utilizzata, con intenzioni ben diverse, da Feuerbach e poi dallo stesso Marx che, in un primo momento e per suggerimento di Bauer, aveva concepito l'intenzione di confutarla.[201] Anche dai nostri accenni il lettore avrà potuto misurare l'incidenza dell'attacco trendelenburgiano su tutti i movimenti critici di questo terzo periodo delle polemiche sullo hegelismo nel campo della logica ed oltre, in quanto esso confuta la pretesa fondamentale della filosofia hegeliana: il suo cominciamento senza presupposizioni, il farsi da sé della filosofia come autoarticolazione dell'intero. Quello che Hegel vantava come automovimento dell'oggetto è, in realtà, un movimento ottenuto attraverso l'interpolazione d'un contenuto immediato, non riconosciuto nella sua funzione preliminare nei confronti della forma. Quel particolare, quella determinatezza empirica che, secondo l'assunto hegeliano, doveva figurare come un'estraneazione, come un determinarsi della totalità, si rivela invece come un presupposto taciuto di qualsiasi formulazione, anzi, della formulazione non solo dell'elemento immediato, ma del procedimento stesso della mediazione: il movimento dialettico nasconde e transvaluta, in senso metafisico, il movimento empirico; la dialettica del "reale" pone i suoi termini opposti come autogenerantisi in seno all'intero, mentre in realtà li ha sottratti all'empiria, la cui determinatezza doveva risultare come un determinarsi di quell'autogenerazione, come la sua vita, la sua pulsazione, la sua articolazione. I "reali soggetti" sono, da questa critica, restituiti alla loro funzione sub-stanziale, ed il problema classico della filosofia, quello della legittimità della predicazione o della universalizzazione si rivela eluso dal rovesciamento hegeliano, e si ripropone al filosofo, che da questo momento si troverà di fronte alla responsabilità d'una sua soluzione.

Non c'è certo bisogno di sottolineare la disponibilità d'una

tale rivendicazione realistica ad una possibile utilizzazione materialistica. Nei riguardi del Trendelenburg critico di Hegel, anche se peraltro metafisico, teista e conservatore, si può applicare in tutta la sua profondità il celebre detto di Lenin: "La verità è sempre rivoluzionaria," quali che siano le intenzioni di chi la esprime.

Ma d'altra parte non è neppure possibile che le intenzioni sistematiche d'un filosofo non diano, alla verità che egli è riuscito ad esprimere, una sua impronta particolare. Ed ove queste intenzioni siano quelle d'una rigida restituzione del passato, inconsapevole della concreta gravità dei problemi che sono in gioco (ed averli, comunque, messi in gioco è, come sappiamo, l'autentico merito storico di Hegel) non è possibile che esse non segnino a quella verità i suoi limiti invalicabili. Nel caso di Trendelenburg questi limiti son quelli del puro formalismo: paradossalmente, pur rivendicando la concretezza dei contenuti della conoscenza, questa rivendicazione trendelenburgiana è formalistica, in quanto ripropone l'istanza dei contenuti in generale, ma non ne affronta le determinazioni che maggiormente interessano l'uomo che vuol comprendere per poter agire. Come la dialettica hegeliana aveva violentato tutti i contenuti dell'esperienza umana, cosí la critica di Trendelenburg vuole riabilitarli e liberarli dalla morsa del metodo. Ma c'è una differenza: la dialettica hegeliana, attraverso il sistema, aveva affrontato le determinazioni di contenuto una per volta, sul loro terreno, non soltanto nella sfera generalissima della logica: soprattutto, li aveva affrontati e poi domati sul piano degli interessi piú urgenti della vita dell'uomo nel mondo, quelli etici, politici, storici, e poi culturali, dell'arte, religione e filosofia. La critica di Trendelenburg, invece, si esercita sulla monotriade della logica: dovrà valere anche nelle altre sfere, ma il compito delle sue determinazioni Trendelenburg è lontanissimo dall'affrontarlo, anche se egli dà, nelle restanti pagine del suo capitolo antihegeliano, saggi di applicazione critica. In questi saggi, in sostanza, Trendelenburg non sa aggiungere nulla alle martellanti battute iniziali che egli, con l'aiuto di Aristotele, ha avuto la fortuna di saper esprimere. Che egli non possa concretizzare la sua critica sul piano etico e culturale perché è un conservatore, questo può rigorosamente apparire solo all'interno della concezione materialistica della storia; ma un'indicazione in questo senso può esser data già dal fatto che la restituzione metafisico-teleologistica

della sistematica trendelenburgiana finisce col differire molto meno dai risultati sistematici dello hegelismo di quanto l'irriducibilità della iniziale contrapposizione critica facesse prevedere.

I rapidi sviluppi dell'etica di Feuerbach dalla *Critica della filosofia hegeliana* del 1839, attraverso *L'essenza del cristianesimo* fino alle *Tesi provvisorie* ed ai *Princípi d'una filosofia dell'avvenire* lo conducono ad esprimere in una forma filosofica rigorosamente generalizzata i motivi autentici, ma dispersi, e spesso sviati, o bloccati in conclusioni troppo determinate e marginali, delle diverse iniziative critiche dei Giovani hegeliani. La potente, rapida e modernissima dinamica consequenziale del pensiero di Feuerbach chiude alla corrente impetuosa della "critica" tutte le aperture a diramazioni minori e dispersive — come quelle delle diverse escogitazioni ermeneutiche in materia di storia biblica, o quelle della piccola polemica culturale — per convogliarne la portata e la potenza in un'unica direzione verso la fondazione d'una "filosofia del futuro" che sia, insieme, filosofia dell'uomo, e della riconquista, da parte dell'uomo, del mondo che è suo.

A tal fine, però, è lo stesso Feuerbach a dover imprimere al corso delle molteplici esigenze del pensiero posthegeliano una direzione diversa da quella che le sue origini gli avevano impresso, a doverlo deviare violentemente dalla linea tradizionale della filosofia idealistica. La prima mossa in tal senso è data dalla *Critica della filosofia hegeliana* del 1839, che, partendo dalla negazione della pretesa hegeliana ad un "cominciamento senza presupposti," rimprovera alla filosofia speculativa di porsi "in contraddizione con la realtà sensibile," confuta la dialettica della "certezza sensibile" della *Fenomenologia*, e giunge ad individuare la filosofia hegeliana come una "mistica razionale."

Ma il primo vero risultato della prova critica antihegeliana, portato di là dall'interesse polemico a questo suo oggetto immediato, approfondito ed ampliato ad una generale visione teoretica, è raggiunto da Feuerbach con la sua opera maggiore, *L'essenza del cristianesimo*. In essa noi abbiamo non piú la critica dello hegelismo, ma il suo *rovesciamento teorico*: ad una filosofia dell'intero, che nell'uomo trova soltanto la propria consapevolezza come una specie d'incarnazione provvisoria, subito destinata a trascendersi nell'autocoscienza del tutto, dello spirito universale, alla quale l'uomo può solo aderire a patto di spogliarsi di tutti i caratteri condizionati, sensibili, "puramente soggettivi" o pas-

sionali della sua natura, si sostituisce un'antropologia integrale che fa suo valore centrale non una pura *Menschheit*, rarefatta nella sola partecipazione dialettica al pensiero dello spirito universale, ma l'uomo reale, sensibile-razionale, soggetto di attività universale "infinita" in quanto la rappresentazione dell'universale e dell'infinito è connaturata alla sua ragione, ma anche soggetto di passione, di sensibilità, di bisogni materiali.

Il primo atto di questo rovesciamento riguarda le categorie centrali della problematica idealistica, e hegeliana in particolare, i concetti di oggettivazione e di alienazione. La differenza fra la concezione hegeliana e quella feuerbachiana della oggettivazione è già determinata dalla diversa storia spirituale dei due filosofi. Hegel, infatti, eredita da Fichte l'impostazione logico-metafisica del problema, e la tendenza, maggiormente affermata da Schelling, a superare, nel rapporto di soggettività-oggettività, qualsiasi prevalenza d'uno dei due termini, ed a raggiungere il piano di quella unità subiettivo-obiettiva che potesse rivelare l'interezza del vero, e contrapporre ciò che "veramente è" a ciò che, per una indebita sottomissione dell'oggetto alle condizioni contingenti dell'apprensione soggettiva, o del soggetto alla pretesa evidenza d'un "in sé" indipendente, *appare*. L'origine parmenidea della rappresentazione d'un bivio di *alétheia* e *doxa*, di verità e d'opinione, di fronte al quale il filosofo deve decidersi a sceglier l'una o l'altra strada, condiziona evidentemente tutta la tradizione monistica della storia della filosofia. E Hegel, fin dai suoi primi studi teoretici francofortesi e jenensi, accolta l'esigenza dell'unità della verità, si sforzò di considerare sempre piú rigorosamente la soggettività e l'obiettività soltanto come prospettive parziali, condizionate, interne a quella totalità che le comprende, e perciò tali che solo provvisoriamente il ricercatore le sceglie, potendole mutare a volontà perché, in realtà, i loro ambiti si riflettono l'uno nell'altro. Prospettive parziali, al di sopra delle quali deve elevarsi la visuale del filosofo che è tale proprio e solo perché sa abbracciare l'ambito omnilaterale dell'intero, relativizzando ogni limitatezza.

Quest'atteggiamento rigorosamente unitario ed universalistico non può non condizionare anche gli sforzi tradizionali dell'idealismo e dello stesso Hegel per operare il "passaggio" della teoria alla prassi. Noi abbiamo seguito, in sede di considerazione della filosofia di Hegel, i momenti cruciali di questo tentativo in quanto, dopo Fichte, è Hegel ad operarlo, nella dialettica di Signoria e

Servitú nella *Fenomenologia*, nel capitolo sulla Realtà nella *Logica*, e nelle premesse della *Filosofia del diritto* a proposito della volontà e della persona. Ed abbiamo dovuto constatare come il presupposto monistico e panlogistico infici tutti i procedimenti e le soluzioni proposte da Hegel, dalla presupposizione dell'unica autocoscienza che si sdoppia nelle figure del signore e del servo, onde conseguono sia la riduzione della loro lotta, e pertanto del fondamento del rapporto storico di dominazione dell'uomo sull'uomo, al significato teorico del "riconoscimento," e sia l'identificazione della pur acquisita rivalsa del servo con un riflettersi della forma dell'operare, dall'oggetto a lui stesso che in quello si "riconosce," e solo *in questo senso* si *oggettiva*, vanificandosi, in questa definitiva presa di posizione nei riguardi del problema del lavoro, anche le migliori e piú concrete acquisizioni precedenti di Hegel, nei corsi jenensi, sullo stesso argomento; fino al falso rapporto di persona astratta e volontà concreta nella *Rechtsphilosophie*, ed al significativo dileguarsi dell'importanza dell'elemento del *lavoro* nella trattazione della "elaborazione della cosa" in quest'opera. Che un tal monismo teoreticistico tolga qualsiasi significato "rivoluzionario" all'introduzione del concetto di *alienazione* nello schema dialettico, intendendola come un'autoestraneazione dell'intero destinata ad esser superata nella ricostituzione mediata dell'intero stesso, e dunque nella definitiva eliminazione di qualsiasi valore autonomo della determinatezza, questo è stato uno dei punti centrali di tutta la nostra interpretazione della filosofia hegeliana, e sarebbe inopportuno insistervi ancora.

Ora, a parte il teoreticismo, che resta un atteggiamento dominante anche nella rivolta antihegeliana di Feuerbach (il che darà occasione alla notissima critica di Marx nelle *Tesi*) il merito di quest'ultima è anzitutto quello d'essersi posta inizialmente da un punto di vista rigorosamente antropologico, onde qualsiasi movimento di categorie o concetti funzionali non potesse riguardare che l'uomo concreto e vivente, e quindi non potesse mai autonomizzarsi come una sorta di vita dei pensieri divini "prima della creazione del mondo," secondo la nota immagine di Hegel. Ma ciò porta, in secondo luogo, anche ad un'attenuazione del suaccennato teoreticismo assoluto, introducendo, sia pure alquanto genericamente e senza quel deciso vigore che sarebbe stato necessario ad un vero rovesciamento *pratico* dello hegelismo, un maggior impegno che non può non allargare la prospettiva teoretica verso

una piú integrale concezione della vita umana nella sua concretezza. Onde nel problema dell'oggettività ed in quello dell'alienazione non si può negare che per Feuerbach cominci ad essere in questione il destino stesso dell'uomo concreto e vivente, e che la "religione," ossia la determinazione alla quale egli riferisce l'alienazione umana, sia certamente qualcosa di piú significativo d'una delle "sfere" dello spirito assoluto, ed anche qualcosa di piú concreto e determinato di quell'universalissimo, ma generico ed indeterminabile super-piano metafisico, valido per tutte le determinazioni possibili, in cui, nello schema del movimento dell'intero noi troviamo la categoria hegeliana dell'alienazione-oggettivazione. Per Hegel, insomma, il rapporto di soggetto-oggetto s'instaura fra termini presi nel loro significato piú rigorosamente astratto, i quali si definiscono *soltanto* l'uno in funzione dell'altro, e se noi ricerchiamo una determinazione piú concreta ne riceviamo, in risposta, una ancor piú generale, la "soggettività" del tutto, e la oggettivazione, parimenti, come alienazione dell'intero; per Feuerbach, invece, il soggetto è sempre l'essere determinato e vivente, e l'oggetto è ciò che lo costituisce nella sua essenza: "Il Sole è l'oggetto comune dei pianeti. Ma non lo è allo stesso modo per Mercurio, per Venere, per Saturno, per Urano e per la Terra. Ogni pianeta ha, per cosí dire, il suo proprio Sole. Il Sole che, nel modo in cui illumina e riscalda Urano, non ha alcuna esistenza fisica (solo un'esistenza astronomica, scientifica) per la Terra; e il Sole non solo *appare* diverso, ma *è* anche effettivamente diverso per Urano e per la Terra. Il rapporto della Terra con il Sole è perciò nel contempo un rapporto della Terra con sé stessa, ossia con la sua propria natura; infatti la misura del volume e dell'intensità della luce in cui il Sole si rivela alla Terra, è la misura della distanza dalla Terra al Sole, e su questa misura si fonda la particolare natura della Terra. Ogni pianeta ha quindi nel suo Sole lo specchio del proprio essere."[202] "*Ciò* che un'essenza è, lo si riconosce solo dal suo *oggetto*; l'oggetto cui un'essenza necessariamente si rapporta, non è altro che la sua essenza *rivelata*."[203] Ma quest'esser costitutivo dall'oggetto nella propria essenza non si rovescia, attivamente, nell'oggettivazione di "altre cose o esseri secondo la loro natura essenziale" se non in quel soggetto che abbia consapevolezza della propria specie, della propria essenza, cioè nell'uomo, che "è per sé stesso in pari tempo io e tu, e può porre sé stesso al posto degli altri"

in quanto "anche la sua specie, il suo essere possono esser l'oggetto del suo pensiero." E poiché la caratteristica della coscienza è la sua infinità, cioè l'impossibilità di limitazione, l'essere infinito che è l'oggetto specifico dell'uomo non è che un'alienazione della stessa essenza umana. "La coscienza dell'infinito null'altro è che la coscienza dell'infinità della coscienza stessa; ossia: nella coscienza dell'infinito l'essere cosciente oggettiva l'infinità della propria natura."[204] "Nella religione l'uomo opera una frattura nel proprio essere, scinde sé da sé stesso ponendo di fronte a sé Dio come un essere antitetico. Nulla è Dio di ciò che è l'uomo, nulla è l'uomo di ciò che è Dio. Dio è l'essere infinito, l'uomo l'essere finito; Dio perfetto, l'uomo imperfetto; Dio eterno, l'uomo perituro; Dio onnipotente, l'uomo impotente; Dio santo, l'uomo peccatore. Dio e l'uomo sono due estremi: Dio il polo positivo, assomma in sé tutto ciò che è reale, l'uomo il polo negativo, tutto ciò che è nullo."[205] Cosí di seguito, come sappiamo, tutti gli attributi dell'umanità elevati alla massima perfezione divengono gli attributi costitutivi dell'essenza divina. L'opposizione Dio-uomo non è che la scissione dell'uomo da sé stesso: è un'interna dilacerazione che potrà essere sanata solo ove l'uomo riconosca in sé la propria essenza universale, riconduca a sé stesso la propria ragion d'essere e il proprio fondamento: operi, insomma, la riappropriazione della propria essenza alienata.

Questa concezione feuerbachiana dell'alienazione e la conseguente concezione della riappropriazione come "capovolgimento degli assiomi della religione" (Dio soffre — soffrire è divino) realizza, come abbiamo già accennato, un diametrale rovesciamento del senso hegeliano di questi concetti. Per Hegel, infatti, è l'assoluto-soggetto o intero a uscire fuori di sé, ed a produrre, *per tal modo*, il particolare, il determinato, sua negazione provvisoria, che c'è per essere *a sua volta* negato dalla riappropriazione di sé da parte dell'intero; per Feuerbach, al contrario, è il particolare, il determinato, l'individuo umano razionale-sensibile a porre fuori di sé la propria essenza universale, ed a produrre *per tal modo* l'assoluto, Dio, che rigetta nella negatività il soggetto individuo. Per Feuerbach, contrariamente da Hegel, il particolare e determinato è l'autentico positivo, e la sua alienazione non è una negazione necessaria, destinata, per la sua stessa forza, ad imprimere il movimento nel soggetto, a portarlo ad un livello superiore, bensí è una negazione che non ha nulla di positivo, che non si

risolve affatto in un arricchimento del soggetto negato, bensí nel suo estremo impoverimento. E la stessa riappropriazione, da parte dell'uomo, della sua essenza universale per mezzo della soppressione della religione non è, come per Hegel, un proseguimento della funzione del negativo, bensí soltanto la necessaria rimozione d'un ostacolo attuale (come sarà anche per Marx la soppressione dell'estraneazione sociale): l'uomo dell'avvenire, per Feuerbach, non avrà alcun bisogno di passare attraverso l'estraneazione religiosa per autopossedersi per mezzo della sua soppressione, ma si possiederà immediatamente nella coscienza del proprio genere.

Da questo essenziale risultato del rovesciamento teorico del concetto di alienazione, raggiunto nell'*Essenza del cristianesimo*, le *Tesi provvisorie per una riforma della filosofia* conducono ad una filosofia del condizionato e ad un umanismo positivo. Abbiamo già riferito e discusso le piú importanti acquisizioni di questo scritto in funzione antihegeliana, e cioè l'avvio ad una individuazione dei processi d'ipostatizzazione della filosofia speculativa, e l'equazione di astrazione ed alienazione. In questa sede conclusiva non possiamo far a meno di ricordare ancora qualche testo che precisi il senso ed i termini dell'umanismo di Feuerbach nella sua funzione antimonistica: "La filosofia che deduce il finito dall'infinito, il determinato dall'indeterminato *non conduce mai ad una posizione vera del finito e del determinato*. Che il finito venga dedotto dall'infinito vuol dire che l'infinito e l'indeterminato vengono determinati, *negati*; bisogna ammettere che l'infinito *senza determinazione, cioè senza finitezza, è nulla*, e che il *finito* è posto come la *realtà* dell'infinito. Ma la non-essenza negativa dell'assoluto resta a fondamento; perciò il finito, una volta posto, viene di nuovo eliminato. Il *finito* è la *negazione* dell'*infinito*, e l'*infinito*, da capo, del *finito*. La filosofia dell'assoluto è una *contraddizione*."[206] Il carattere ambivalente della dialettica hegeliana, onde gli opposti cambiano di segno a volontà, si rivela dunque in una delle contrapposizioni fondamentali dell'ontologia, in tutta la sua insostenibilità. Ne deriva l'esigenza d'interrompere l'oscillazione perenne del reciproco rinvio, per scegliere quello, dei due termini, che possa far valere un proprio valore fondamentale iniziale, autonomo e positivo. E quest'elemento è il *finito*, il determinato, che si è già rivelato a Feuerbach, nel *Wesen* — e non certo per ragioni di logica formale — esprimere la "verità" dell'infinito. "L'inizio della filosofia non è Dio, non è l'assoluto, non è l'essere come

predicato dell'assoluto o dell'idea: l'inizio della filosofia, è il finito, il determinato, il *reale.*"[207] "L'infinito della religione e della filosofia non è e non è stato mai altro che un qualche *finito,* un qualche determinato, ma *mistificato,* cioè un finito, un determinato, *col postulato di non* essere *nulla* di finito, *nulla* di determinato. La filosofia speculativa si è resa colpevole *dello stesso errore* della teologia, [e cioè] d'aver reso determinazioni, predicati dell'infinito, le determinazioni della realtà e della finitezza, soltanto per mezzo della *negazione* della determinatezza, nella quale esse sono *ciò che sono.*"[208] Quest'ultimo testo ci offre già un primo avvio della critica feuerbachiana a superare il limite che abbiamo indicato nei riguardi della denuncia dei processi d'ipostatizzazione della filosofia speculativa che si trova nelle prime pagine delle *Tesi*: perché qui è già accennato che l'infinito della teologia e della filosofia speculativa non è soltanto qualcosa d'astratto, ma è un qualunque determinato, finito, *mistificato,* cioè travestito da infinito col solo mezzo della negazione della sua determinatezza. Il limite che resta ancora a questa acquisizione di Feuerbach è quello della sua genericità, della sua mancanza d'applicazione a determinati problemi della vita umana; il che si spiega col fatto che Feuerbach crede d'aver già compreso tutto il senso di questa mistificazione, individuandola nella sfera metafisica, come un'alienazione religiosa. Ben diversi sviluppi di questa critica saranno possibili a Marx, come già sappiamo, nei riguardi della filosofia dello Stato e della società.

La ricostruzione filosofica di Feuerbach s'impegna ora a precisare i caratteri di quest'elemento "finito" al quale egli ha riconosciuto la "priorità" d'un fondamento necessario, fino ad individuare in esso l'uomo, come essere infinito-finito, razionale e cosciente della propria essenza, e insieme sensibile e soggetto di bisogni. "*Dove non c'è alcun limite, alcun tempo, alcun bisogno, là non c'è alcuna qualità, alcuna energia, alcuno spirito* (*Spiritus*), *alcun fuoco, alcun amore.* Solo l'essenza *bisognosa* è l'essenza *necessaria.* Un'esistenza *senza bisogni* è un'esistenza *superflua.* Ciò che è libero da bisogni in generale, non ha neppure alcun bisogno dell'esistenza. Se è o non è, è tutt'uno — tutt'uno per esso e per gli altri. Un'essenza senza necessità è un'essenza senza *fondamento.* Solo ciò che può *soffrire* merita di esistere. Solo l'*essenza ricca di dolori è un'essenza divina.* Un'essenza *senza sofferenze* è un'essenza *senz'essenza.* Ma un'essenza senza sofferenze non è altro

che un'essenza *senza sensibilità, senza materia.*"[209] Di conseguenza, "testa e cuore" sono "gli strumenti, o meglio, gli organi essenziali della filosofia," e di qui anche la nota immagine d'una sintesi di "testa tedesca e cuore francese" come simbolo della nuova filosofia, ripreso nella fondazione degli *Annali franco-tedeschi.* E per finire, il manifesto del nuovo umanismo, contenuto nelle ultime pagine delle *Tesi*: " La nuova filosofia, la sola positiva, è la *negazione d'ogni filosofia di scuola*, per quanto ne contenga in sé la verità, è la negazione della filosofia come d'una qualità *astratta*, *particolare*, *cioè scolastica*; essa non ha alcuno *Scibolet*, alcun linguaggio *particolare*, alcun *particolare* nome, alcun *particolare* principio; essa è lo stesso *uomo pensante* — l'uomo che *è* e *si sa* come l'essenza autocosciente della natura, come l'essenza della storia, come l'essenza dello Stato, come l'essenza della religione — l'uomo che *è* e *si sa* come la *reale* (non immaginaria) *assoluta identità* di tutti gli opposti e le contraddizioni, di tutte le qualità attive e passive, spirituali e sensibili, politiche e sociali — che *sa* che l'essenza *panteistica*, quale i filosofi, o meglio i teologi speculativi *separavano* dall'uomo e oggettivavano come un'essenza *astratta*, non è altro che la sua essenza *propria, indeterminata*, ma capace di *determinazioni infinite.*" "Il nome uomo significa in genere solo l'uomo coi suoi bisogni, sensazioni, sentimenti — l'uomo come persona, a differenza dal suo spirito, e in generale dalle sue qualità generali e palesi — a differenza, per es., dall'artista, dal pensatore, dallo scrittore, dal giudice, come se non fosse una *peculiarità caratteristica, essenziale dell'uomo* d'esser pensatore, artista, giudice ecc., come se l'uomo nell'arte, nella scienza ecc., fosse *fuori di sé.* La filosofia speculativa ha fissato teoreticamente questa separazione, dall'uomo, delle qualità essenziali dell'uomo e con ciò ha divinizzato qualità puramente astratte come essenze indipendenti." "Ogni speculazione sul diritto, la volontà, la libertà, la personalità senza l'uomo, fuori o al di sopra dell'uomo, è una speculazione *senza unità, senza necessità, senza sostanza, senza fondamento, senza realtà.* L'uomo è l'esistenza della libertà, l'esistenza della personalità, l'esistenza del diritto. Solo l'uomo è il *fondamento* e la *base* dell'Io fichtiano, il *fondamento* e la *base* della monade leibniziana, il *fondamento* e la *base* dell'assoluto."[210]

Quando prenderemo contatto con la critica di Marx alla filosofia di Feuerbach vi troveremo individuato anche il limite di quest'umanismo, che è quello di concepire l'uomo come "indi-

viduo astratto, isolato" o di concepirlo solo "come specie, come generalità interna, muta, che unisce in modo puramente *naturale* la molteplicità degli individui,"[211] al di fuori, cioè, d'ogni dimensione storica e sociale. E al riguardo, una conferma è data anche da uno dei testi su riportati, nel quale Feuerbach confida d'aver trovato, nell'uomo, l'"identità di tutte le opposizioni" anche politiche e sociali, il che equivale ad elevarlo ancora una volta in una sfera superiore alla reale sua condizionatezza storica, onde si conferma il limite della rivendicazione feuerbachiana della condizionatezza "sensibile" e "corporea" dell'uomo, essere "bisognoso" e *pertanto* "necessario," — termini tutti la cui pregnanza intensissima vien certo dispersa nell'astrattezza speculativa d'una "natura" umana immutevole in ogni tempo — nel porsi, la sua protesta umanistica, pur sempre all'interno della pura speculazione. Ed esattissima risulterà, allora, anche la caratterizzazione della sua posizione come "punto d'approdo della filosofia classica tedesca": il che significa anche che non sarà possibile un passo oltre Feuerbach nell'ambito della filosofia speculativa, ma solo fuori di essa, e che a compierlo davvero ci si troverà inevitabilmente sul terreno del materialismo storico. Ma proprio per questo la critica di Marx e di Engels non deve far dimenticare il decisivo merito e l'autentica grandezza di questo pensatore che ha saputo misurarsi con la piú imponente costruzione speculativa del tempo, rovesciarla dalle fondamenta e liberare per l'uomo l'orizzonte del futuro ond'egli potesse attivamente ed effettualmente trasferirvisi e conquistarsene l'ambito nuovo.

I *Princípi della filosofia dell'avvenire* incominciano col riprendere tutti i temi dei maggiori scritti precedenti, il teismo e il panteismo, l'alienazione religiosa e la sua conferma da parte della filosofia speculativa, il materialismo e l'empirismo, la nuova filosofia come negazione della filosofia hegeliana, e, a un certo punto, l'equazione di astrazione ed estraneazione. Per la filosofia speculativa "il concetto, il giudizio, il sillogismo, ed anzi proprio le singole forme di giudizi e di sillogismi, come il giudizio problematico o quello assertorio, non sono affatto i nostri concetti, i nostri giudizi, i nostri sillogismi: no! Sono forme oggettive e assolute, che sono in sé e per sé. In questo modo la filosofia assoluta aliena ed estranea all'uomo la sua propria essenza, la sua propria attività! Di qui la violenza, la tortura che essa fa al nostro spirito. Noi non dobbiamo pensare come nostro quello che è

nostro, dobbiamo astrarre dalla determinatezza, in cui qualcosa è ciò che è, cioè noi dobbiamo pensarlo *senza un senso*, dobbiamo prenderlo nel *non-senso* dell'assoluto. Il *non-senso* è la piú alta essenza della teologia — di quella comune come di quella speculativa."[212] Poco piú oltre, nel controbattere la fondamentale affermazione hegeliana dell'identità di essere e pensiero, Feuerbach riconosce "giustissimo" l'esempio kantiano dei cento talleri reali, "perché i primi talleri [quelli immaginari] li ho solo nella *testa*, ma gli altri, quelli reali, li ho *in mano*; quelli ci sono solo *per me*, ma questi anche *per gli altri* — essi possono esser sentiti, visti; ma soltanto ciò che è contemporaneamente per me e per gli altri, ciò in cui io e gli altri concordiamo, ciò che non è soltanto mio, ciò che è generale, esiste." "Nel pensiero in quanto tale io mi trovo in identità con me stesso, sono signore assoluto: ivi niente mi contraddice; sono giudice e parte contemporaneamente, e di conseguenza non c'è alcuna differenza critica fra l'oggetto e il mio pensiero di esso. Ma se si tratta unicamente dell'*essere* d'un oggetto, io non posso chieder consiglio solo a me stesso, e devo interrogare testimoni *diversi da me*. Questi testimoni diversi da me come pensante sono i sensi. L'essere è qualcosa a cui siamo *interessati* non io soltanto, ma anche e soprattutto l'*oggetto* [...]. Nel pensiero io sono soggetto assoluto, lascio valer tutto solo come oggetto o predicato di me, il pensante, sono intollerante. Nell'attività sensibile, invece, io sono liberale, io lascio che l'oggetto sia ciò che io stesso sono — soggetto, essenza *reale, che si mostra con evidenza da sé stessa*. Solo il senso, solo l'intuizione mi dà qualcosa *come soggetto*."[213] "*L'essere è altrettanto differenziato quanto le cose, che sono* [...]. La coscienza dell'essere è sempre e necessariamente legata al contenuto *determinato*. Se io astraggo dal *contenuto* dell'essere, ed anzi da ogni contenuto, perché tutto è contenuto dell'essere, allora non mi resta altro che il pensiero di nulla."[214] "Quanto poco la parola è la cosa, altrettanto poco l'essere *pronunciato* o *pensato* è l'essere reale. E se si obietta che in Hegel non si tratta, come qui, dell'essere dal punto di vista pratico, ma solo da quello teoretico, allora è da rispondere che questo [l'essere pratico] è qui del tutto al suo luogo. La questione dell'essere è proprio una questione pratica, una questione in cui è interessato il nostro essere, una questione sulla morte o la vita." "L'essere [...] è qualcosa d'ineffabile. Dove cessano le parole, là comincia la vita, e si schiude il mistero dell'essere.

E se l'ineffabilità fosse irrazionalità, allora ogni esistenza sarebbe irrazionale, perché essa è sempre e soltanto *questa* esistenza. Ma non è cosí. L'esistenza ha per sé stessa, anche senza effabilità, senso e ragione"[215]: ragione, con la quale Feuerbach vuol controbilanciare l'inevitabile significato romantico del suo sensualismo, e della "ineffabilità" dell'essere che ha dianzi affermata.

D'altra parte, in tema di storia del misticismo Feuerbach dimostra di avere idee molto chiare quando, poco piú oltre, per diverse pagine descrive il "passaggio dalla filosofia alla teologia," iniziato dal neoplatonismo e compiuto da Hegel, e consistente in una "usurpazione" del pensiero, cioè dell'universale, nella sfera propria dell'essere, cioè del particolare e del sensibile: "All'*essere* appartiene la *singolarità*, l'*individualità*, al pensiero l'*universalità*. Il pensiero *rivendica a sé anche l'individualità* — esso rende *momento del pensiero* la negazione dell'universalità, la forma essenziale della sensibilità, la *singolarità*. Cosí il pensiero 'astratto' o l'astratto concetto, che ha l'essere *fuori di sé*, diventa concetto '*concreto*.'"[216] Di qui Feuerbach s'impegna in una caratterizzazione estremamente penetrante del movimento della mistica speculativa. Per i greci il principio della filosofia era, sí, la ragione, l'idea, ma non sí che essa pretendesse di esaurire anche tutto il reale, e che non sopportasse, invece, accanto e fuori di sé, la materia come sostrato della realtà: quindi i filosofi greci prima di Plotino mantennero la differenza fra pensiero ed essere. Per i neoplatonici, invece, il mondo materiale non è piú una realtà e, aggiunge Feuerbach con immediato ed intelligente passaggio al senso etico della veduta metafisica, per loro "non hanno piú alcun valore né la patria, né la famiglia, né i vincoli e le ricchezze di questo mondo, che pur l'antica filosofia peripatetica aveva annoverato tra i beni destinati a procurare all'uomo la felicità." "Ma quando l'uomo non ha piú nulla fuori di sé, allora egli cerca e trova *tutto in sé stesso*, poiché pone al posto del mondo reale il mondo immaginario, intelligibile, nel quale c'è tutto ciò che c'è nel mondo reale, ma in *maniera astratta, rappresentata.* Anche la materia si trova, per i neoplatonici, nel mondo immateriale, ma qui è soltanto una materia pensata, immaginaria. E quando l'uomo non ha piú alcuna *essenza fuori di sé*, allora pone a sé, nel *pensiero*, un'essenza, che pur essendo *un'essenza pensata*, tuttavia ha al contempo le *peculiarità d'un'essenza reale*, ed *essendo non-sensibile, pure al contempo è un'essenza sensibile, essendo un oggetto teo-*

*retico*, pure è al contempo un oggetto *pratico*. Quest'essenza è Dio — il sommo bene dei neoplatonici. L'uomo si soddisfa solo nell'*essenza*. Egli sostituisce per sé la mancanza dell'essenza reale per mezzo d'un'essenza ideale, cioè egli ora pone l'essenza della realtà rifiutata o perduta a fondamento delle sue rappresentazioni e dei suoi pensieri — la rappresentazione, per lui, *non è piú* rappresentazione, ma è l'*oggetto* stesso, l'immagine *non è* piú immagine, ma è la cosa stessa, il pensiero, l'idea è la realtà. Proprio perché egli non si rapporta piú come soggetto al mondo reale come al suo oggetto, cosí *le sue rappresentazioni* gli divengono *oggetti, essenze, spiriti e divinità*. Quanto piú si comporta in modo astratto, in modo negativo verso il reale sensibile, tanto piú egli è *sensibile proprio nell'astrazione*. Dio, l'unico, — il piú alto oggetto e la piú alta essenza dell'astrazione da ogni molteplicità e diversità, cioè da ogni sensibilità — vien conosciuto per mezzo d'un contatto diretto, d'una presenza immediata (*parousia*). Anzi, come ciò che c'è di piú basso, la materia, cosí vien conosciuto anche ciò che c'è di piú alto, l'Uno, e cioè per mezzo del *non-sapere*, dell'*ignoranza*. E cioè: l'essenza soltanto pensata, astratta, *non*-sensibile e *sopra*-sensibile è contemporaneamente un'essenza *sensibile*."[217] Cosí, perduta di vista la differenza fra pensiero ed essere, soggettivo ed oggettivo, sensibile e non sensibile, e fatto dell'essere della soggettività l'essere unico ed assoluto in un'assoluta mancanza di limiti, "il pensiero nega tutto, ma soltanto per porre tutto in sé. Esso non ha piú alcun *limite in qualcosa fuori di lui*, ma con ciò procede *egli stesso al di là del suo limite immanente, naturale*. Cosí la ragione, l'idea diviene *concreta*, vale a dire ciò che l'*intuizione deve dare vien attribuito al pensiero, ciò che è funzione, cosa del senso, della sensazione, della vita*, vien reso una funzione, una cosa del *pensiero*, cioè il *concreto* vien reso un *predicato del pensiero*, l'essere, una mera *determinazione del pensiero*; perché la proposizione: *il concetto è concreto, è identica con la proposizione: l'essere è una determinazione del pensiero*. Ciò che nei neoplatonici è rappresentazione, fantasia, Hegel l'ha soltanto trasformato in concetto, l'ha razionalizzato. Hegel non è l'"Aristotele tedesco o cristiano' — egli è il *Proclo* tedesco. La '*filosofia assoluta*' è la *rinata filosofia alessandrina*."[218]

Per Hegel, "realista idealistico" o "realista astratto," "la filosofia ha come oggetto solo 'ciò che è,' ma questo 'è' è esso stesso soltanto un *astratto*, un *pensato*. Hegel è un pensatore che dà

troppo al pensiero — egli vuol cogliere *la cosa stessa*, ma nel *pensiero* della cosa vuol esser *fuori* del pensiero, ma *nel pensiero* stesso — di qui la difficoltà di concepire il concetto 'concreto'."[219] A questo pseudorealismo Feuerbach contrappone l'istanza d'un nuovo realismo, ossia l'esigenza del pensiero "di realizzarsi, di farsi sensibile, perché *inconsapevolmente* al pensiero è già *presupposta come verità* la realtà, la sensibilità *indipendente* dal pensiero"; e d'altra parte, "di rendere il reale, il sensibile *soggetto di sé stesso*," di dare ad esso "un significato assolutamente autonomo, divino, primitivo, non dedotto dall'idea."[220] Il problema del rapporto di soggetto-oggetto si risolve allora nel senso che "un oggetto, un oggetto reale, mi vien dato soltanto laddove mi vien data un'essenza che agisce su di me, laddove la mia attività autonoma — se io esco dal punto di vista del pensiero — trova il suo *limite*, il suo ostacolo nell'attività d'un'altra essenza."

Ora, "soltanto essenze sensibili agiscono le une sulle altre. Io sono io — per me — e sono al contempo tu — per l'altro. Ma ciò lo sono soltanto in quanto essenza sensibile." "La nuova filosofia tratta e riguarda l'*essere*, come esso è per noi, *non soltanto come essenza pensante*, ma come *essenza che è realmente: e dunque l'essere come oggetto dell'essere* — come oggetto *di sé stesso.* L'essere come oggetto dell'essere (e soltanto *questo* essere è anzitutto essere e merita il nome di essere) è l'*essere del senso, dell'intuizione, della sensazione, dell'amore.* L'essere è dunque un *mistero* dell'intuizione, della sensazione, dell'amore."[221]

Il rifiuto, già espresso, d'intendere il rapporto di soggettività-oggettività come quello d'un'unificazione assoluta ed astratta conduce qui Feuerbach anzitutto ad ammettere un limite all'attività soggettiva nella recettività e disponibilità all'attività d'un altro essere, esso stesso originariamente autonomo; onde la reciprocità di quel rapporto non viene esaurita dalla pura reciprocità formalistica dei *concetti* di soggetto e oggetto, ma si affida alla concreta *azione* reciproca di due soggettività autonome, ciascuna delle quali opera sull'altra costituendo al contempo il termine del processo d'oggettivazione dell'altra. In secondo luogo, questa concezione dell'intreccio di soggettività-oggettività, riaffermandone il carattere rigorosamente umanistico (soltanto in soggetti umani quella reciprocità può attuarsi) allarga quel rapporto oltre i limiti della sua configurazione puramente intellettualistica, da un lato impostando la possibilità della recettività reciproca su quella che, per Kant,

era la funzione specifica della recettività, e cioè sulla sensibilità, e dall'altro coinvolgendo, sia pure parzialmente, nel rapporto di soggetto-oggetto, la determinazione etica, che per Feuerbach è ora rappresentata dall'elemento dell'amore. In questa conversione etico-sentimentale dell'ontologia umanistica feuerbachiana son contenuti in gran parte i meriti ed i limiti del pensiero di Feuerbach. Perché da un lato è innegabile che un'etica umanistica non può esser fondata se non si è raggiunto un piano integrale nel rapporto intersoggettivo, che non contempli e coinvolga soltanto gli aspetti razionali, ma anche quelli sensibili e sentimentali del rapporto stesso; e questi testi potrebbero anche pretendere d'esser assunti come un iniziale documento per la difesa di Feuerbach dall'accusa di Marx, nelle *Tesi*, di non aver concepito la sensibilità anche come "attività sensibile." D'altra parte, però, resta il fatto che qui il rapporto etico non viene soltanto integralizzato per mezzo dell'assunzione dell'elemento sensibile nel quadro dei suoi contenuti, ma viene interamente trasposto sul terreno del sentimento, il che finisce con l'accentuare il colore romantico di tutto il materialismo feuerbachiano, sí da porre *a conclusione* del processo proprio quell'elemento al quale meno di tutti, per la sua puntuale arbitrarietà, può esser affidata la funzione dell'universale normatività etica, l'amore. Certo, la proposta feuerbachiana può convincerci a *tener conto* dell'amore e del sentimento in genere — ma allora anche dell'*interesse* — come di fatti umani sui quali la normatività etica non deve sdegnare d'intervenire con la sua funzione formale, che essa non deve sdegnar d'assumere a proprio contenuto, sempre proponendosi, beninteso, il compito di *mediarne*, cioè di universalizzarne la presenza e le istanze puntuali. La critica di Marx si rivela allora non ingiusta nel rimproverare a Feuerbach d'aver mantenuto il suo materialismo nell'astratta atmosfera della superstoria, perché il piano storico è l'unico su cui possa determinarsi quel concreto incontro delle istanze della normatività etica e dell'immediatezza sensibile, che l'etica feuerbachiana dell'amore non riesce a realizzare. Il che, però, non può diminuire l'interesse e, soprattutto, la novità e la pregnanza sollecitante del tentativo di Feuerbach d'intendere concretamente il problema dell'oggettività e di trasferirne sul piano etico le piú essenziali implicazioni.

Se l'originalità e la potenza della rivolta ideale feuerbachiana s'impone allo storico con ineludibile evidenza, soprattutto in quella

linearità che è propria delle manifestazioni immediate, e quasi, diremo, con la genuinità d'una forza della natura — il "*Feuerbach*" richiamato in una pagina giovanile di Marx — molto piú complesso e difficile è il giudizio conclusivo sull'attività di Bruno Bauer, anche a limitarne la considerazione al periodo anteriore al 1844, che in ogni caso fu il migliore. La piú tipica caratteristica della figura di Bauer è di rappresentare la sostanza filosofica e culturale della *prima* Sinistra *hegeliana* (quella che non si rivolge ancora alla critica contro il maestro) nella maniera storicamente piú autentica. Vogliamo dire, cioè, che se Feuerbach è il pensatore di maggior forza speculativa del movimento, molto, però, è affidato in lui, appunto, alla sua originalità di pensatore: il filosofo Feuerbach non si esaurisce nella figura del Giovane hegeliano Feuerbach neppure quando non si sono ancora determinati i suoi motivi critici contro Hegel (per esempio, nei *Gedanken*); e infatti, il suo approdo avviene in una terra del tutto diversa, ed il cammino che ve lo ha condotto non era per nulla predeterminato dai movimenti iniziali. È molto difficile, insomma, parlare d'un "destino filosofico" di Feuerbach già implicito nel suo essere un Giovane hegeliano. Per Bauer, invece, bisogna fare il discorso contrario. Egli, dal momento in cui passa alla Sinistra, ne diviene e resta il tipico rappresentante, ed il suo cammino rassomiglia ad una traiettoria che non potrebbe avere altro corso. In un certo senso, quantunque paradossale, persino il periodo precedente, quello della sua appartenenza alla Destra e della sua polemica contro il *Leben Jesu* di Strauss, sembra compreso in quest'arco necessario, ed anzi avergli impresso la prima direzione. Infatti Bauer è certamente, fra i suoi compagni, il migliore conoscitore dei testi di Hegel ed il piú vicino e fedele al maestro. I suoi primi interessi l'indirizzano alla filosofia della religione, ed egli si oppone a Strauss anzitutto perché trova che l'ermeneutica straussiana non è fedele ai testi di Hegel, e in secondo luogo perché, a suo avviso, ne tradisce anche lo spirito, in quanto, nella considerazione della religione, accorda un'indebita preferenza a quei motivi "storici," contenutistici, descrittivi, "positivi," che per Hegel erano soltanto la "scorza variegata," il fenomeno, di cui il "nucleo razionale," l'interiore vita dello spirito, amava rivestirsi. Per Hegel il contenuto è determinato dalla forma, ma la forma è la coscienza, il pensiero; e Strauss s'era lasciato andare all'affermazione piú antihegeliana possibile, che la "sostanza" spirituale del Cristiane-

simo si fosse *espressa* nella *forma* dell'*inconsapevolezza*. Questo, aveva ragione di ribattere Bauer, sarà Schleiermacher o Jacobi, ma non è e non potrà mai essere Hegel.

L'opposizione al contenutismo, a suo avviso cieco, di Strauss, è un motivo che accompagna tutta l'evoluzione di Bauer e, in parte, serve anche a spiegarla. Le ragioni "speculative" di essa appaiono, all'inizio, ancora coperte dai motivi d'una piú comune apologetica, e naturalmente possono venire liberamente alla luce soltanto dal momento in cui Bauer abbandona l'ortodossia, proprio perché lo stesso suo passaggio alla Sinistra dipende da cause non molto diverse da quelle che l'hanno spinto a combattere Strauss. La grettezza dei motivi "positivi," cioè, appunto, antispeculativi della lotta degli ortodossi come Hengstenberg contro la Scuola, e, piú ancora, l'impotenza dei Vecchi hegeliani a contrapporvisi, perché essi stessi si preoccupano anzitutto di mantenere un'ortodossia *positiva*, e quindi finiscono con lo scendere sullo stesso terreno degli avversari e con l'abbandonare la fortezza imprendibile del punto di vista speculativo, convincono Bauer che un approfondimento coerente di questo punto di vista, che è quello dell'autocoscienza che vince e consuma tutte le determinazioni fattuali, positive, "sostanziali," conduca precisamente al radicalismo religioso. L'asprezza della lotta, un certo senso di solidarietà col movimento generale, e soprattutto la delusione dell'aspettativa che lo Stato — cioè il governo — "comprendesse" il suo lealismo come aveva compreso quello di Hegel, fanno sí che egli, negli anni cruciali, si affianchi anche al liberalismo politico proclamato dagli *Annali*: "Il movimento politico che ebbe inizio nell'anno 1840 salvò Bauer dalla sua politica conservatrice e lo elevò per un istante alla politica liberale" scriverà Marx nella *Sacra Famiglia*.[222] A parte la sua durezza l'osservazione è giusta, e non perché Bauer fosse un temperamento accomodante (il rifuggire dai compromessi, la rettitudine e la stoica austerità morale furono i suoi meriti piú autentici che nessun avversario poté mai contestargli[223]) ma perché egli non soltanto era rimasto fedele a Hegel, ma lo aveva capito meglio di chiunque altro fra i suoi compagni prima di Marx, ed a voler rimanere hegeliano, come egli voleva, non poteva vedere nessuna vera ragione perché la dialettica dello spirito autocosciente dovesse condurre ad avallare la "pretesa" dei rivoluzionari politici che volevano "cambiare il mondo" rovesciando le istituzioni dello spirito oggettivo, e ciò che piú conta, impigliandosi nella "sostanza" fino

a perdere qualsiasi prospettiva d'un assoluto superamento. Nel "momento," come dice Marx, in cui egli fu "elevato alla politica liberale," finí anche con l'attribuire a Hegel l'istanza del "dover essere," come abbiamo visto nella *Posaune*: ma, appunto, si trattò soltanto d'un *momento*: ben presto Bauer doveva ritornar a pensare, con Hegel, che il vero movimento, il vero progresso che la dialettica significava, e che non poteva esser coinvolto nell'"utopismo" del dover essere, ma ne esprimeva compiutamente il senso "speculativo," spirituale, era l'autoconquista di sé da parte dell'autocoscienza. Ma questo significava allora, per il filosofo, l'abbandono dell'ambiguità onde il soggetto dovrebbe riempirsi d'un contenuto di *verità* diverso da sé stesso, cioè del contenuto della verità *positiva* della religione che non può non appoggiarsi ai motivi storici ed edificatorii dell'apologetica. E come, poi, religione, e filosofia avrebbero potuto coincidere per il contenuto e differire "soltanto" quanto alla forma, se è vero che il rapporto di forma-contenuto è un rapporto dialettico, e che il contenuto, la "sostanza," non è che l'esistenza esteriore che la forma, la soggettività infinita dello spirito, dà a sé stessa con un movimento d'ininterrotta autoadeguazione? E come potrebbe la soggettività spirituale, una volta raggiunta la "forma del concetto," cioè la piena autoconsapevolezza, trovare a sé adeguato un contenuto che si esprimeva nella forma ormai superata della "rappresentazione"? Quale significato piú che metaforico avrebbe potuto conservare il simbolo della Trinità una volta raggiunta la fondazione della monotriade dialettica?

Lo spirito assoluto può soddisfarsi solo di sé stesso. Questa è l'ultima verità della filosofia speculativa. A questo punto Hegel s'era fermato, e l'incarnazione di quest'ultima verità nell'*ultimo Filosofo* era soltanto una ritorsione degli avversari, che la spingevano fino alla facezia. Hegel non aveva risposto: forse, gli era mancato l'eroismo del ridicolo. Bauer — l'abbiamo già accennato — è piú conseguente: egli accetta la ritorsione, e finisce col teorizzare appunto questo estremo limite della filosofia speculativa: il "Filosofo" solo, sulla cima dell'universo che c'è soltanto per sorreggerlo. L'indifferenza dello stoico si dialettizza nell'ironia del cinico. A suo modo, anche questo è un "punto d'approdo della filosofia classica tedesca," e il merito storico di Bauer è di avere svelato questo destino ultimo, e piú autentico perché senza "rovesciamenti," della filosofia di Hegel.

Arnold Ruge non fu un pensatore della tempra di Feuerbach o del rigore di Bauer; ma il suo contributo al movimento non fu minore, perché vi s'inserí proprio nel punto in cui poteva esser sollecitata quella svolta verso la concretezza del mondo reale, culturale e politico, senza la quale il suo significato storico sarebbe rimasto pur sempre nei limiti della speculazione pura, nella sfera in cui si sarebbe dispersa tutta la sua forza rivoluzionaria.

Ruge ebbe, a differenza di Strauss, di Feuerbach e di Bauer, *il senso dell'epoca*, e quindi dell'adeguazione della speculazione alla storia. Di qualche anno piú anziano dei precedenti, aveva partecipato abbastanza presto alla lotta politica, ed aveva sperimentato il carcere, come poi sperimenterà l'esilio. La filosofia diventava naturalmente, per lui, un'arma di lotta, quindi non poteva avere alcun senso come suprema attività disinteressata o come dialogo dell'anima con sé stessa. Pure, in questo suo espandersi in un discorso culturale attivo, essa non cessava d'esser filosofia, cioè ricerca del senso delle manifestazioni anche in apparenza piú limitate e banali, attenta osservazione della sintomatica del tempo, attività pedagogica di chiarificazione a che lo spirito storico — per esprimerci nei termini del suo hegelismo residuo — giungesse all'autoconsapevolezza: un'autoconsapevolezza che però non si esauriva e chiudeva nella formula della propria enunciazione, come in Bauer, ma continuava a vivere nelle manifestazioni quotidiane e pretendeva di adeguarle alla propria normatività progressiva. Piú volte abbiamo indicato il piú efficace contenuto storico del movimento della Sinistra nel tentativo di funzionalizzare progressivamente la piú autorevole filosofia dell'epoca, e nell'interpretazione attivistica della formula della razionalità reale, come necessità che solo il razionale fosse reale, e che l'irrazionale fosse invece reso irreale, cioè soppresso per mezzo della critica. Ebbene, queste sono precisamente proposizioni di Ruge, che fu il primo a formularle e nei cui scritti esse ricorrono come il motivo conduttore dei movimenti piú diversi.

Anche la prima attività di Ruge nel campo dell'estetica, e quell'attenzione ai fenomeni letterari ed artistici, che contraddistinse sempre la sua opera, rientrano coerentemente in quest'indirizzo pragmatico. Non per difetto di rigore speculativo o per superficialità giornalistica Ruge era portato ad interessarsi anche di manifestazioni artistiche e culturali di mediocre livello, o a passare dalla critica letteraria a quella filosofica, da quella politica

a quella di costume: si trattava, bensí, per lui, di manifestazioni del contenuto storico del tempo, cioè del termine necessario dell'attività filosofica, che qualora non si fosse funzionalizzata adeguandovisi, avrebbe perduto qualunque significato e sarebbe risultata inferiore alla sua "determinazione," cioè al suo compito.

Un'attitudine cosí multiforme e sensibile ai piú diversi segni del tempo non poteva rinchiudersi nella orgogliosa ed alquanto gretta autosufficienza dello "spirito tedesco." La comparazione della realtà culturale tedesca con quella piú largamente europea, e specialmente francese, risultava inevitabile strumento di giudizio critico; mentre, d'altra parte, la stessa giovane tradizione del primo liberalismo tedesco, al quale Ruge s'era precocemente educato, aveva acquisito una valutazione molto piú aperta dell'illuminismo. Di là dal Reno era la terra delle libertà civili, e questa era una realtà piú vera degli immediati inconvenienti della conquista francese: l'avevano già compreso Heine, Börne, Herwegh e in parte anche Gutzkow. E quando furono definitivamente deluse le speranze in un ritorno all'autonomo riformismo di Stein, Scharnhorst e Hardenberg l'ideale del liberalismo classico non poté non riproporsi all'aspirazione pragmatica di Ruge. La prima mossa, che attesta, di là dalla brillante discorsività della forma, una notevole serietà di procedimenti, fu una circostanziata resa di conti con lo "spirito tedesco" nelle sue manifestazioni piú rilevanti: protestantesimo e romanticismo. L'arco d'un progressivo ripiegarsi in senso conservatore di esigenze inizialmente molto piú aperte ad una visione liberale, appare a Ruge come il destino involutivo di quello spirito. Il rivolgersi all'illuminismo appare allora una conseguenza mediata, e dunque d'una coerenza molto piú profonda di quanto sembri, di tutta una naturale evoluzione di pensiero. E la conseguenza s'esprime subito nei termini concreti della politica del momento, come la proposta di quella "triarchia europea" che, contro tutti i movimenti d'opinione pubblica in un difficile momento della storia d'Europa, fu appunto merito di Ruge d'aver ispirato a Moses Hess, che ne fece il punto di partenza di altre e piú nuove inferenze.[224] La lotta contro la censura, l'ostinata riproduzione degli *Annali* con testate diverse, che risponde puntualmente ai decreti di soppressione, e finalmente l'esilio, portano l'attività di Ruge al suo punto piú alto e storicamente significativo, cioè ad esprimere le migliori esigenze della classe intellettuale borghese progressiva tedesca. A questo livello rimase la sua opera.

Spintosi con lui all'avanguardia della borghesia radicale, Marx ne abbandona i ranghi per raggiungere una schiera piú avanzata, quella delle forze proletarie, e porvisi, insieme a Engels, alla testa.

Ruge non poteva seguirlo; e la rottura dei loro rapporti a questo punto eccede i limiti delle vicende personali per divenire quasi l'espressione d'una inevitabile realtà storica: quella del salto qualitativo che separa il primo passo decisivo della teoria e della prassi socialista dal piú avanzato radicalismo della borghesia rivoluzionaria.[225] Al quale ultimo resta, però, il merito di aver condotto tutto un processo storico al limite dal quale quel salto sarebbe stato possibile.

Se, dunque, vogliamo, raccogliere conclusivamente gli elementi d'un giudizio critico sul movimento della Sinistra hegeliana, noi dobbiamo anzitutto rilevarne il carattere di tensione verso la piú coerente radicalizzazione di tutte le esperienze, di tutti i motivi problematici dell'epoca. In nessun periodo della storia della filosofia si è voluto tanto coscientemente e coraggiosamente andare al fondo delle questioni, spingere i processi di pensiero fino all'ultimo limite della loro consequenzialità. E se non dimentichiamo che la base di partenza di questo processo era costituita dalla conclusione del piú compiuto, rigoroso, simmetrico ed articolato organismo sistematico della filosofia moderna, allora la portata storica di quest'esperienza ideale ci apparirà in tutta la sua decisività. Quando lo stesso Marx proporrà d'intendere la propria concezione dialettica come il risultato del rovesciamento della dialettica e della filosofia di Hegel, egli, oltre a darci un'indicazione sistematica, riesprimerà anche riassuntivamente il risultato positivo di tutta una vicenda ideale che, specie negativamente, l'aveva preparato: vicenda vissuta in tutta la sua complessità dai Giovani hegeliani che si trovarono a dover sperimentare il fallimento di tutte le possibilità che lo hegelismo proseguisse senza rotture, a doverne tentare tutti gli sbocchi trovandoli tutti bloccati. Il rovesciamento teorico dell'idealismo, compiuto da Feuerbach, appare in tutta la sua grandiosità quando lo si veda non piú come risposta personale di filosofo a filosofo, ma come il risultato di tutta una storia la cui intensa brevità non deve ingannare, perché è vero invece che i suoi episodi avrebbero certamente potuto riempire mezzo secolo della vita ideale d'una nazione.

Noi abbiamo considerato — e dovevamo farlo — la crisi del primo hegelismo tedesco in funzione di una sola delle sue

risoluzioni, quella onde il suo risultato si concreta in una delle "fonti" della concezione materialistica della storia. È certamente la risoluzione piú importante, ma non la sola, perché affiancata da almeno altri quattro sbocchi: quello superindividualistico che conduce da Bauer e Stirner a Nietzsche, quello esistenzialistico che porta da Kierkegaard a Heidegger, quello riformistico, da Fischer a Croce e Gentile, e quello realistico-formale, che va dai teisti speculativi ai predecessori della fenomenologia; senza contare l'influenza, meno facilmente determinabile, ma pur certo operante, di Strauss sul modernismo cattolico. Tutto questo dovevamo ricordarlo per non ripetere l'errore di Löwith, cioè l'unilateralismo onde queste diverse linee sono tutte confuse in una sola e fatte dipendere da essa: ed è evidente che, ad es., includere ed esaurire l'opera di Bauer o di Kierkegaard nella linea che va da Feuerbach a Marx non è errore meno grave di quello d'includere ed esaurire l'opera di Feuerbach nella linea che va da Bauer a Nietzsche, che è poi quella assolutizzata da Löwith.

Detto questo, possiamo però ritornare al movimento che c'interessa. Abbiamo accennato al costituirsi del *risultato feuerbachiano* della crisi come "fonte" del pensiero di Marx. E infatti siamo convinti che quando si dice che una di tali fonti è la "filosofia classica tedesca" si dice il vero — a parte le intenzioni di Engels nel creare questa formula — soltanto a patto d'intenderla in tutto il suo svolgimento, fino al suo "punto d'approdo" che non è la filosofia di Hegel ma quella di Feuerbach che ha già *teoreticamente* "rovesciato" la dialettica hegeliana, sia con l'attribuire l'estraneazione non all'assoluto che per suo mezzo si determini, ma al determinato che per suo mezzo si assolutizza, e sia con l'intendere la riappropriazione non come la risoluzione automaticamente necessaria d'un impersonale processo, ma come il risultato d'un atto voluto e cosciente, l'adempimento d'un *compito*. Questa trascrizione etica della riappropriazione è il piú alto merito di Feuerbach, e insieme il limite ultimo dell'"ideologia," o della filosofia classica tedesca. Al di là c'è solo la traduzione *pratica* del rovesciamento, operata da Marx con la concezione materialistica della storia. Quest'ultima traduzione non risulta unilateralmente dalla "fonte" feuerbachiana, che non solo non aveva in sé la virtualità di tradursi "praticamente" in senso marxiano, cioè in senso storico, ma anzi presentava, in fondo, una propria chiusura, una propria pretesa d'autosufficienza, teoretica appunto,

che era fatta piuttosto per impedirne che per facilitarne una traduzione storica. Quest'influenza, quindi, deve incontrarsi, nell'esperienza di Marx, con quella delle altre due "fonti," l'economia classica e il socialismo utopistico, e tutte e tre devono esser incanalate sul terreno storico da un'attitudine originale, come vedremo. Questa ulteriorità dell'influsso degli economisti (e per essi, della tradizione empiristica ed illuministica anglo-francese) per quanto attiene all'aspetto interpretativo, teorico della concezione materialistica della storia, e dell'influsso dei socialisti utopisti per quanto attiene all'aspetto etico, deontologico e sociale, nei confronti dell'influenza "ideologica" feuerbachiana, può servire anche come conclusiva confutazione della stessa pretesa hegeliana della comprensione dell'intero, e della pretesa idealistica in genere, che l'intero potesse esser esaurito in termini di pensiero. Perché troppe cose l'intero di Hegel, l'intero compreso dal sistema, rivela di lasciare fuori di sé, dimostrandosi invero, e contraddittoriamente, un tutto ben parziale, un assoluto fin troppo relativo, un infinito molto limitato e ristretto! E cioè anzitutto, ancora nei confini della stessa "ideologia," la possibilità di restituire al soggetto la sua determinatezza ed alla predicazione universale il suo impegno normativo, e pertanto di riaprire la prospettiva filosofica all'orizzonte del "futuro." In secondo luogo, tutto il movimento della storia della scienza moderna onde l'indagine tende a farsi *operativa* spezzando la circolarità aprioristica dell'autodimostrazione e sostituendovi il controllo critico della verifica: il che, se non può esser attribuito a pieno titolo agli economisti classici, per la loro tendenza ad ipostatizzare ed assolutizzare, come leggi economiche eterne, contingenti e storici comportamenti della produzione, può però esser riconosciuto come la mira già intravista nel piú generale ambiente empiristico ed utilitaristico di quella filosofia franco-inglese di cui Marx non si stancò di rinfacciare agli ideologi tedeschi l'incomprensione. E in terzo luogo, e soprattutto, ciò che certamente è piú estraneo al sistema e con esso assolutamente incompatibile: il generoso slancio degli utopisti del rinnovamento sociale, con cui sembra davvero risvegliarsi una nuova giovinezza dell'umanità che ha ormai scosso da sé il torpore di quel crepuscolo in cui un'epoca invecchiata non si lasciava ringiovanire dalla filosofia. Il diverso destino e la trasformazione qualitativa di queste tre ultime esperienze dell'epoca nel pensiero di Marx sono l'oggetto della nostra indagine, del quale non possiamo piú rinviare la considerazione.

*Libro secondo*

# Il giovane Marx

## *Gli esordi filosofici di Marx e di Engels e la Sinistra hegeliana*

Il problema storico del rapporto di Marx coi rappresentanti maggiori e minori della Sinistra hegeliana, per quanto si connetta con quello piú generale del rapporto di Marx con Hegel, non deve esser ridotto a quest'ultimo senza residui, conservando invece una sua fisionomia caratteristica sia in ordine alla storia dello sviluppo di Marx, che a quella del pensiero moderno in genere. La differenza consiste soprattutto nel fatto che il rapporto Marx-Hegel assume una prevalente rilevanza storico-speculativa, venendo in ultima analisi a coincidere col problema del cosiddetto "rovesciamento" della dialettica hegeliana operato da Marx; mentre il rapporto Marx-Giovani hegeliani assume anzitutto una prevalente rilevanza storico-culturale piú generale, riguardando un gruppo complesso di diversi problemi storici e ideali, e non soltanto un problema speculativo centrale. E in secondo luogo, esso assume una prevalente rilevanza storico-filologica, riguardando piú da vicino e piú particolarmente i singoli momenti dello sviluppo del pensiero di Marx: sviluppo che a un certo punto viene a delinearsi, passo per passo, come il processo della conquista d'una posizione originale, mediata dal progressivo rifiuto di atteggiamenti speculativi e critici che Marx, inizialmente, ha in comune coi diversi rappresentanti della Sinistra, e dai quali si libera per mezzo d'una critica che opere come la *Sacra Famiglia* e l'*Ideologia tedesca* hanno resa celebre, ma che oltre ad essere semplicemente una critica di idee altrui è anche, per qualche verso, una autocritica. Certamente, almeno, un'autocritica avanti-lettera, cioè la critica di posizioni in cui Marx, proprio per mezzo di questo costante lavoro di epurazione, ha il tempo di non cadere, ma delle quali egli intravede ad ogni passo il pericolo, come di qualcosa che lo riguardi molto da vicino. Il che dev'essere tenuto presente, tra l'altro, quando si vuol risolvere, caso per caso, il problema

della "giustizia" o meno di Marx nei riguardi di Bauer, di Ruge, di Stirner, e infine di Feuerbach. La severità di Marx verso costoro è anzitutto severità verso sé stesso; ed anche gli scherzi, le frecciate, i nomignoli, le *boutades*, piú che esser espressioni naturali d'un carattere mordace, assumono spesso addirittura una funzione metodologica, di formule icastiche che gli servono da cartelli indicatori d'una falsa strada: si pensi, per esempio, all'utilità ed alla funzione del nomignolo "*Jacques le bonhomme*" affibbiato a Stirner.

In sostanza, Marx è stato veramente hegeliano soltanto al tempo della sua tesi di laurea: il pericolo di rimanere uno hegeliano ortodosso, per lui, non è mai esistito; e per conseguenza, nemmeno quello di diventare un professore tedesco legittimista. Ma i Giovani hegeliani hanno già portato molto avanti la critica dello hegelismo ortodosso e, con Feuerbach, si son rivolti contro lo stesso sistema del maestro. Non solo, ma con Ruge e i suoi collaboratori agli *Annali di Halle* ed agli *Annali tedeschi,* essi hanno operato quello spostamento di piano critico che li ha condotti ad abbandonare, o almeno a porre in secondo piano la critica logico-metafisica e religiosa per affrontare il terreno dei problemi storici, giuridici e politici, e per ridurre ad esso anche il significato piú autentico delle precedenti battaglie metafisiche e critico-religiose. E da questa concretizzazione dei loro motivi critici essi hanno guadagnato la possibilità di riallacciarsi al pensiero liberal-radicale illuministico, sia pure ancora variamente, e comprensibilmente, commisto ad elementi romantici.

Questa è la strada che Marx percorre assieme ai Giovani hegeliani. Ma giunto alla critica dello Stato moderno, questo giovane ventiquattrenne, che molti documenti del tempo ci presentano come dotato di eccezionale cultura e di eccezionale vivezza e profondità d'intelligenza, l'affronta con un impegno integrale, per giungere a risultati critici che lasciano molto indietro quelli di tutti i suoi compagni d'orientamento. La critica dello Stato moderno, condotta partendo da quella alla filosofia dello Stato di Hegel, mostra a Marx l'illusorietà di ogni fondazione assoluta ed autonoma del diritto, dello Stato e della politica, e il necessario rinvio al problema sociale, sollecitato da una critica formulazione del problema politico.

Ma a questo punto Marx, con un coraggio unico per un intellettuale tedesco di formazione hegeliana o, comunque, speculativa,

non si limita ad una generica, ed essa stessa speculativizzante, rivendicazione dell'importanza della "socialità" (a questo giungerà anche Bruno Bauer), ma si decide a cambiare l'oggetto delle proprie ricerche e dei propri studi, fino allora esclusivamente storici e filosofici, oltre che letterari, per affrontare a fondo sia i problemi dell'economia politica classica, che quello, nuovissimo, del socialismo: per il quale ultimo, tra l'altro, scarsissimi ed estremamente infidi sono gli aiuti che egli può sperare dalla cultura corrente relativamente ad un giudizio critico.

Ebbene, proprio a questo punto appare chiara l'importanza del rapporto critico del suo processo, con il pensiero della Sinistra hegeliana, perché egli non cessa di commisurare continuamente tutte le acquisizioni di questi suoi nuovi studi, con le espressioni del pensiero dei suoi antichi compagni, quasi per rilevare ad ogni passo la posizione raggiunta, ragguagliandola con il punto di riferimento dell'"ideologia tedesca," ossia del pensiero dei Giovani hegeliani, che egli vede sempre piú allontanarsi e la cui distanza gli è indispensabile di non cessar mai di misurare.

Il risultato di questo processo coincide con la prima formulazione rigorosa della concezione materialistica della storia, ed è offerto dall'*Ideologia tedesca*, che dev'essere considerata insieme il piú interessante documento del *punto d'incontro* di quelle che giustamente Engels ha indicato come le "tre fonti" del materialismo storico: economia politica classica, socialismo francese e filosofia classica tedesca (s'intenda: da Kant a Feuerbach, Bauer e Stirner, attraverso Hegel). Un corollario di questo risultato è offerto dalle celebri *Tesi su Feuerbach*, che, congiungendo a tutto questo sviluppo quello precedente della *Critica del diritto statuale hegeliano* e dei *Manoscritti*, chiudono il periodo giovanile di Marx. Soltanto un corollario, però, perché il loro senso, per essere inteso a pieno, esige la integrazione dell'*Ideologia tedesca* e ne dipende, come vedremo.

A questo proposito, anzi, la caratteristica del rapporto fra Marx e la Sinistra hegeliana si delinea addirittura con una propria fisionomia distinta anche da quella del rapporto di Marx con Feuerbach. Per quanto, cioè, Feuerbach sia stato, di fatto, il piú grande rappresentante della Sinistra, ciò non deve far pensare che sia legittimo ridurre il rapporto di Marx con la Sinistra al rapporto di Marx con Feuerbach. Anche questi sono due problemi storici distinti, per quanto, naturalmente, vicinissimi. Il rapporto

di Marx con Feuerbach si collega invece molto piú direttamente ed organicamente al rapporto di Marx con Hegel, trovandosi anzi proprio nel punto critico e risolutivo di questo (e in parte con le stesse caratteristiche di prevalenza del piano speculativo cui accennavamo dianzi). Feuerbach operò un rovesciamento *teorico* del concetto di *alienazione*, e conseguentemente, della dialettica hegeliana, che precede immediatamente il rovesciamento *pratico* compiuto da Marx. Quest'ultimo s'inizia nei *Manoscritti*, e si compie esso stesso nell'*Ideologia tedesca* e nelle *Tesi*, che concludono il pensiero giovanile di Marx anche per questo riguardo.

A questo punto è però necessario fermare alcune distinzioni essenziali: anzitutto ciò che si dice di Marx non si può dire di Engels, perché diversa fu la formazione giovanile dei due pensatori e diverse le strade che pur li condussero allo stesso risultato, e cioè al materialismo storico. In secondo luogo bisogna distinguere, nell'esperienza di entrambi, ciò che è piú propriamente attinente al corso generale degli avvenimenti culturali, all'atmosfera complessiva dell'ambiente della Sinistra hegeliana, da ciò che invece è direttamente ed esclusivamente connesso, in funzione piú profondamente teorica, con alcuni fenomeni determinati della storia del movimento. Ed è qui, soprattutto, che risalta maggiormente la differenza fra la storia giovanile di Marx e quella di Engels, perché mentre Engels fu molto piú sensibile all'atmosfera generale del movimento, vi partecipò con maggiore dedizione (sebbene qualche anno dopo di Marx, e cioè verso la fine) e in un certo senso risolse la sua attività personale nello spirito del movimento generale, Marx, malgrado le apparenze, fu molto piú geloso del proprio sviluppo, pensò ed operò molto piú per conto proprio che non insieme agli altri; anche al tempo della sua piú attiva partecipazione al *Doktorclub* dominò il movimento piú che esserne dominato, e in genere si lasciò condizionare piuttosto da singoli suoi episodi (certo i piú essenziali e significativi teoricamente) per penetrarne il senso e ricavarne le sollecitazioni implicite, che dalle manifestazioni piú appariscenti e continue di esso.

Molti fattori concorsero a determinare il diverso cammino dei due fondatori della concezione materialistica della storia: diversi il temperamento, l'educazione, gli interessi, e le circostanze della loro storia giovanile. Dai documenti del tempo e soprattutto dai suoi scritti il giovane Engels ci appare un ragazzo gioviale, entusiasta, genialoide, appassionato di letteratura, musicista e buon

caricaturista, dotato d'un umorismo spontaneo ed un po' ingenuo, piú sensibile alle influenze esteriori, ma anche, forse, migliore osservatore delle condizioni reali. Educato alla piú rigida ortodossia visse una profonda crisi religiosa, e la sua conversione al liberalismo avvenne sotto il segno degli ideali romantici del movimento della Giovane Germania, il cui maggiore rappresentante, Börne, fu per lungo tempo il suo indiscusso maestro spirituale. Giunto a Berlino quattro anni dopo di Marx, in un momento in cui il movimento dei Giovani hegeliani era giunto al suo culmine e si era già messo apertamente in rotta con l'ortodossia religiosa e politica, Engels, temperamento molto piú di Marx adattabile e facile ai rapporti umani, si legò al gruppo di Bauer senza riserve, orientò il suo pensiero alla critica della religione, scrisse tre lavori contro la filosofia della rivelazione di Schelling, uno dei quali nello stile della *Posaune*, cioè fingendo una posizione ortodossa, e molto probabilmente fu autore, insieme a Edgar Bauer, anche d'un "poema eroico cristiano" satirico sulla destituzione di Bruno Bauer, che caratterizza scherzosamente tutti gli aderenti alla Sinistra. Scrittore di facile vena aveva già pubblicato un numero considerevole di articoli e scritti di contenuto molto vario, ed il suo rapporto con la filosofia classica, prima dell'approdo al materialismo storico, fu certamente molto piú un rapporto d'assimilazione che non di ripensamento critico: ed è per questo che egli rimase, per tutta la vita, molto piú hegeliano di Marx, specialmente in ordine al problema della dialettica, e riecheggiò motivi del pensiero della Sinistra hegeliana anche in opere della maturità. Il che, attraverso il concetto di "sviluppo," cardine del democraticismo romantico progressivo, spiega anche quella certa inclinazione all'evoluzionismo dell'ultimo periodo della sua vita. Figlio d'un industriale, vissuto a contatto degli operai di fabbrica, fu in Inghilterra quando Marx non s'era ancora mosso dalla Germania e non aveva ancor avuto nessun contatto diretto con la classe operaia. Il suo spirito aperto all'osservazione della realtà lo condusse perciò molto presto ad una esatta valutazione dell'importanza della vita economica e produttiva sul corso della storia; e quando, nel 1844, si stabilí fra lui e Marx quella comunanza d'idee e di ideali, egli non solo era già approdato ad una concezione molto prossima al materialismo storico, ma poté offrire a Marx, giunto agli stessi risultati per una via affatto diversa, il punto d'appoggio d'un sistema di osservazioni vive in materia

d'economia che Marx mai avrebbe potuto imparare dai libri.

Del tutto diversi, come dicevamo, il temperamento, gli interessi e le circostanze di vita ed il metodo di lavoro di Marx. All'aperta disponibilità di carattere di Engels fa riscontro, nel giovane Marx, un'eccezionalissima forza di accentrazione, una profonda e tormentata interiorità spirituale, una ferrea disciplina di preparazione scientifica, un vivissimo intuito dei nodi problematici piú essenziali, ed una facoltà di penetrazione, di analisi e di sintesi che non gli permetteva di passar oltre un dato problema senza averne esaurito tutti gli aspetti.

Educato dal padre a idee illuministiche e kantiane anche la sua esperienza romantica si determinò piú che nel senso dell'assimilazione culturale, secondo un tormentato impulso alla creazione poetica, ben presto messa da parte dal suo implacabile spirito autocritico. Esente da preoccupazioni religiose la sua mente, portata molto piú alla salda costruzione sistematica che alla brillante improvvisazione, si orientò verso i problemi di filosofia generale, di logica e poi di filosofia etico-giuridica e di storia, tracciando piani vastissimi la cui esecuzione richiedeva un'attività preparatoria cosí intensa da non poter mai esser condotta a termine, onde i mutamenti d'interessi, conseguenti ad un inevitabile e rapidissimo progresso spirituale, finivano sempre col bloccare le opere in preparazione e col proporre nuovi orizzonti culturali e nuovo materiale di studio. I suoi quaderni di appunti, riassunti ed estratti di opere studiate attestano non solo la molteplicità di tali interessi e lo scrupolo della documentazione, ma piú ancora una disciplina razionale e metodica di prim'ordine, tale da fargli individuare con precisione i nuclei problematici piú essenziali, attorno ai quali la documentazione doveva essere architettonicamente distribuita; ed una delle caratteristiche piú peculiari di tal metodo è documentata dall'abitudine del giovane studioso di compilare indici degli argomenti e dei problemi per ogni campo di lavoro, alcuni dei quali sono fortunatamente conservati. Non v'è da meravigliarsi, quindi, se, mentre Engels prima del 1844 aveva già al suo attivo una ricchissima serie di pubblicazioni, per Marx i lavori pubblicati non rappresentavano che la minima parte di ciò che scriveva: circostanza che ha del paradossale se si pensa che opere come la *Critica del diritto statuale hegeliano, Per la critica dell'economia politica* (o *Manoscritti del '44*) e perfino l'*Ideologia tedesca* rimasero inedite per tutta la vita di Marx, e

non tanto per le difficoltà di pubblicazione (che si presentarono solo, e temporaneamente, per l'ultima delle opere suddette alla quale collaborò anche Engels, perché le altre due non furono neppure terminate) ma perché escluse deliberatamente dalla diffusione pubblica da parte del loro autore, che, fortunatamente, ebbe soltanto la buona abitudine di conservarne i manoscritti. Solo la circostanza della collaborazione e poi della responsabilità della *Gazzetta renana*, e infine la collaborazione all'unico numero degli *Annali franco-tedeschi*, costrinsero Marx alla realizzazione immediata ed anche ad una espressione piú libera ed accessibile: senza questo tirocinio — che però ci ha dato, fra l'altro, la *Questione ebraica* — è da pensarsi che non avremmo oggi le pagine lapidarie e anche letterariamente esemplari del *Manifesto*.

L'attività presso la *Gazzetta renana* allontanò Marx dall'ambiente della Sinistra hegeliana proprio mentre Engels vi faceva il suo ingresso indirizzando il primo verso un ambito di problemi molto piú determinati di quelli che formavano oggetto dell'attività del gruppo di Ruge (agli *Annali di Halle* Marx non aveva collaborato, ed agli *Annali tedeschi* aveva dato solo una paginetta in difesa di Bauer contro Gruppe) e determinò inoltre la sua rottura con Bauer e i Liberi di Berlino, che continuavano ad occuparsi di questioni teologiche e tale indirizzo avrebbero voluto imprimere anche alla *Gazzetta renana*. Dopo la soppressione di quest'ultima Marx attraversò un periodo di severo raccoglimento, si dedicò a studi di storia e di storia del diritto e realizzò la sua intenzione di esaminare criticamente la filosofia dello Stato di Hegel, che egli giustamente considerò come un'autentica espressione della concezione borghese dello Stato moderno. La scoperta delle contraddizioni di tale concezione, specialmente in ordine alla questione del rapporto fra Stato e società, indirizzò Marx verso la critica della società moderna e lo fece convertire al comunismo, come è documentato dai due articoli scritti per gli *Annali franco-tedeschi*, ultimo episodio della collaborazione di Marx con la Sinistra hegeliana. Successivi studi sull'economia borghese e sul socialismo utopistico apprestarono il materiale per la definitiva formulazione della concezione materialistica della storia.

Riprenderemo ora le linee di questi sviluppi, e incominceremo con Engels sia per la maggiore aderenza dell'attività giovanile di questi allo spirito della Sinistra hegeliana, e sia per la precedenza cronologica dei suoi scritti pubblicati rispetto a quelli di Marx.

*Capitolo primo*

# Il periodo hegeliano di Marx e di Engels

## 1. *Il giovane Engels*

Nella sua introduzione al volume della MEGA contenente gli scritti giovanili di Engels,[1] D. Rjazanov traccia la storia della giovinezza del filosofo lungo i tre periodi in cui essa può dividersi: un periodo bremense, dall'inizio del 1838 alla primavera del 1841: vi appartengono gli articoli di collaborazione al *Foglio bremense di conversazione*, al *Telegrafo per la Germania*, al *Giornale del mattino per lettori colti*, oltre ad altre collaborazioni minori; un secondo periodo, berlinese, dalla primavera del 1841 all'autunno del 1842, al quale sono dovuti gli studi critici su Schelling, il "poema eroico cristiano" *Il Trionfo della fede*, articoli per la *Gazzetta renana*, gli *Annali tedeschi*, il *Messaggero tedesco dalla Svizzera* e i *Ventun fogli dalla Svizzera*; infine, un periodo inglese o manchesteriano-londinese che comprende le corrispondenze dall'Inghilterra per la *Gazzetta renana*, il *Repubblicano svizzero* e il *Nuovo mondo morale* di New York.

Nel primo periodo vediamo Engels, ancora legato all'ambiente natale, la regione del Wupper, in via di liberarsi dalle premesse pietistiche e conservatrici della sua educazione familiare, e dalla ristretta mentalità provinciale che imprigiona le sue generose aspirazioni. Dopo aver pubblicato sul *Foglio bremense di conversazione*,[2] nel settembre 1838, la ballata *I Beduini*, nel marzo 1839 Engels inizia la sua collaborazione al *Telegrafo per la Germania*[3] che Gutzkow, rappresentante moderato della Giovane Germania, pubblicava già da qualche anno ad Amburgo cercando di contenere le tendenze liberali dei suoi collaboratori, con le *Lettere dalla valle del Wupper*,[4] in cui descrive la vita e i costumi di quella provincia, nei suoi centri di Barmen ( la città natale di Engels) e di Elberfeld, rilevandone la limitatezza e giudicandone sarcasticamente le beghe interne: il che non mancò di suscitare un piccolo vespaio di risposte, rettifiche, repliche ecc. da parte dei notabili culturali della regione. La collaborazione di Engels al

*Telegrafo* continua fino all'aprile 1841 con una nutrita serie di articoli di interesse letterario (*Karl Beck*, *Platen*, *Memorabili di Immermann*) o geografico-folklorici (*Paesaggi*, *Libri popolari tedeschi*) o anche di contenuto letterario-politico, come *Requiem per la Rivista nobiliare tedesca*, *Segni retrogradi del tempo* e *Ernst Moritz Arndt*, nel quale ultimo articolo Engels si dimostra già orientato verso la Sinistra hegeliana, e sostiene la necessità dell'unione di azione e pensiero simboleggiandola in una "sintesi di Börne e Hegel."[5]

Dalla metà alla fine del 1840 Engels collaborò anche ad un giornale molto moderato, il *Giornale del mattino per lettori colti*[6] di Stoccarda, con corrispondenze di carattere locale sulla vita culturale, musicale, teatrale e pubblica di Brema, ed anche sulle dispute fra pietisti e razionalisti (che allora attiravano molto l'interesse cittadino), dimostrandosi al di sopra delle parti e già tendente a rivelare gli aspetti piú sostanziali e di costume culturale di questi episodi.

Oltre a queste due collaborazioni principali e continue Engels inviò spesso articoli di interesse vario, o poesie, a qualche altro giornale di Brema o a pubblicazioni collettive come un album in onore di Gutenberg, in cui è compresa la traduzione engelsiana d'un'ode di Manuel José de Quintana. Il carattere spensierato del giovane liberale si rileva dal gusto, piuttosto diffuso in quegli anni, di mascherarsi e fingere convinzioni ortodosse o pietistiche per portarle al ridicolo; piú tardi ciò porterà alla vera e propria satira filosofica (o "commedia storica" in cui, come sappiamo, Ruge vedeva il nuovo genere letterario del tempo) dello *Schelling filosofo in Cristo* e del *Trionfo della fede*: per ora Engels si accontenta di prendere in giro per diversi anni un giornale conservatore, il *Messaggero cittadino di Brema*,[7] inviandogli untuose poesiole moraleggianti, per poi interrompere improvvisamente la collaborazione con un'altra poesia pubblicata su un altro giornale.

Di tutti questi scritti (come anche dei posteriori) la maggior parte non è firmata col nome reale, ma con pseudonimi, dei quali il piú frequentemente ricorrente è quello di "Friedrich Oswald"; il che, evidentemente, ha portato ai complessi problemi di identificazione di cui Rjazanov, nell'Introduzione citata, fa la storia dettagliata.

Se in questo primo periodo della sua attività pubblicistica giovanile la fisionomia di Engels non si presenta ancora in tratti

ben decisi, e i suoi scritti non ci dànno di piú d'una generica espressione di aspirazioni liberali e d'insofferenza per le angustie culturali della provincia d'origine, gli anni della permanenza di Engels a Berlino, dove egli si trasferí per compiervi il servizio militare nella seconda metà del 1841, ce lo mostrano intimamente legato all'ambiente di Bauer, ed appassionatamente partecipante alle lotte ideali della Sinistra. Engels sceglie subito l'obiettivo delle suo polemiche nel fenomeno piú importante di questi mesi, l'insegnamento universitario di Schelling. Già fin dalla lezione inaugurale di Schelling tenuta il 15 novembre Engels, in divisa d'artigliere "in mezzo a ufficiali di stato maggiore dalla barba grigia," prende appunti per poter rispondere "a difesa della tomba di Hegel" senza attendere la pubblicazione delle lezioni schellingiane. Ne vien fuori un primo articolo, *Schelling su Hegel* che Engels manda a Gutzkow per il *Telegrafo*. Gutzkow vi apportò delle correzioni provocando le proteste del giovane autore e la cessazione della sua collaborazione al giornale. L'articolo era soltanto un'introduzione, e per consiglio degli amici Engels decise di stampare un lavoro indipendente, che è insieme il primo scritto di rilievo del giovane pensatore. Intitolato *Schelling e la rivelazione*, il lavoro, apparso nel marzo 1842 anonimo,[8] ricostruiva le prime lezioni di Schelling e dimostrava come, in quest'ultima fase del suo pensiero, il vecchio filosofo si fosse messo completamente in linea con Leo e gli altri nemici della filosofia speculativa, di quella filosofia "che ha ormai fatto cadere sotto i colpi della sua critica tutti i princípi fondamentali del cristianesimo, anzi di quella che finora è stata chiamata religione." Ancora una volta Engels riprende l'idea della sintesi Börne-Hegel, e conclude con un ingenuo e retorico incitamento alla battaglia " in nome del nuovo Graal," fra scintillio di spade, sventolare di bandiere, ondeggiare di cimieri, ecc. Lo scritto di Engels ebbe una notevole risonanza, e citazioni ed apprezzamenti molto autorevoli: Ruge, che in un primo momento l'attribuiva a Bakunin, ebbe per esso parole di lode negli *Annali tedeschi*; Ph. Marheineke lo utilizzò nella sua *Critica della filosofia schellingiana della rivelazione*, e cosí pure il razionalista Paulus che intervenne nelle polemiche antischellingiane dapprima con una "non autorizzata" esposizione testuale delle lezioni di Schelling, e poi con il *Provvisorio appello al pubblico desideroso di verità contro il tentativo del filosofo Friedrich Wilhelm von Schelling di rendersi inconfutabile per mezzo della polizia* (*lex tuetur bene-*

*merentes*).[9] Rjazanov dedica inoltre un paragrafo della sua introduzione citata all'interesse suscitato dall'opera di Engels in Russia, presso Herzen, Belinskij e quegli intellettuali russi che, come è dimostrato dai loro passi ivi citati, avevano un'informazione abbastanza precisa dell'orientamento dei Giovani hegeliani.

Mentre il lavoro su *Schelling e la rivelazione* tratta solo le prime tre lezioni di Schelling, il successivo, *Schelling filosofo in Cristo, ovvero la trasfigurazione della sapienza mondana a sapienza divina. Per i credenti cristiani che non conoscono la terminologia filosofica*,[10] apparso anonimo a Berlino nella primavera del 1842, si occupa anche delle altre che Schelling aveva tenute successivamente. Stavolta però, come appare dal titolo, Engels, seguendo l'esempio di Bauer, si nasconde sotto la maschera d'un credente, e finge di lodare Schelling per aver restaurato l'ortodossia difendendola dalle insidie diaboliche, con argomenti ridicolizzati in partenza. Dello scherzo si accorsero ben presto gli ortodossi pur senza individuarne l'autore, e diversi giornali di destra mossero al contrattacco, rintuzzati dai Giovani hegeliani che risposero sulla *Gazzetta renana* (forse Edgar Bauer) e sugli *Annali tedeschi* (Ruge). Anche questo scritto fu conosciuto in Russia insieme al libro di Frauenstädt sulle lezioni di Schelling[11] e all'articolo che Bakunin pubblicò sugli *Annali tedeschi*, sempre sulla filosofia schellingiana della rivelazione, sotto lo pseudonimo francese di Jules Elysard.[12]

Verso la fine del 1842 apparve infine la quarta opera, scritta da Engels, ma in collaborazione con Edgard Bauer,[13] direttamente connessa con le polemiche del tempo. È anch'essa di carattere satirico, ed è in versi: *La Bibbia insolentemente minacciata, e tuttavia miracolosamente salvata, ovvero: il trionfo della fede. Cioè, terribile e pur vera e considerevole storia del già licenziato Bruno Bauer; come il medesimo sia stato sedotto dal diavolo, abbia rinnegato la pura fede, sia diventato arcidiavolo e infine sia stato energicamente destituito. Poema epico cristiano in quattro canti.*[14] La fecero stampare a Neumünster, presso Zurigo, da un piccolo stampatore di cui il Banco letterario di Julius Froebel si serviva per gli scritti piú pericolosi, "come parafulmine."

Il poemetto ha un considerevole interesse storico perché nei suoi passaggi e nelle sue caratteristiche satiriche offre un vivo quadro dell'ambiente culturale del tempo, e soprattutto dell'ambiente stesso dei Giovani hegeliani. Il suo umorismo è, naturalmente, molto leggero ed ingenuo, ma va in gran parte perduto in

una traduzione perché affidato soprattutto alla rima ed all'andamento di filastrocca. Il terzo canto ci presenta tutta la "*Atheistentrupp*" accorsa all'invito di Ruge, e dedica a ciascuno degli *hegelingi* un breve schizzo che, per qualcuno, come Stirner e Marx, è rimasto celebre. Avanti a tutti "il vasto Arnold," "zar degli ateisti," poi Köppen, "ottimo uomo fino a che Ruge glielo permette," con le spalline e una sciabola arrugginita "che gli penzola fra le gambe come la coda di un diavolo," e Meyen, "nato ateo, che già nel corpo della madre leggeva ogni giorno Voltaire," accompagnato dai nipotini: "Vai al diavolo in carrozza con tutta la famiglia?" Segue "Oswald," "il montagnardo" "che suona un solo strumento, la ghigliottina, e su di esso esegue soltanto un motivo," cioè la Marsigliese; accanto a lui Edgar Bauer "zerbinotto di fuori, e sanculotto di dentro," seguito dalla sua cattiva ombra, "Ragde," cioè il suo pseudonimo. E ancora, Stirner, che "per ora beve birra, ma presto berrà sangue come acqua," e appena gli altri gridano: "*à bas les rois!*," lui aggiunge subito: "*à bas aussi les lois!*"; seguono "un Patriota," cioè Buhl, redattore del foglio cosí chiamato "che aborre dal sapone e dal sangue," "sanculotto di fuori e tenerello di dentro," e Bruno Bauer, "un magro ribaldo vestito di verde, avvolto di fumo, vapori, e da uno scroscio infernale, che agita come una bandiera sprizzante scintille un foglio della sua ignominiosa critica della Bibbia." E improvvisamente, "un nero tipo di Treviri, un vigoroso mostro: va, non saltella, ma balza sui talloni, e infuria di rabbia traboccando come se volesse ghermire l'ampia volta del cielo e tirarla giú sulla terra. Stende il braccio su nell'aria, serra il cattivo pugno e infuria senza posa come se duemila diavoli l'avessero preso per il ciuffo": il lettore avrà già riconosciuto, in questi versi citati da tutti i biografi, il giovane Marx. E finalmente, dopo l'aristocratico Jung e Rutenberg, "chi viene dal Sud, solo soletto sdegnando ogni conforto, lui solo una lega, lui solo un intero esercito di atei, lui solo un intero tesoro di astuzie diaboliche, lui solo tutto un fiume di bestemmie ed ignominie? È — aiuto, San Giovanni! — il terribile Feuerbach. Non infuria e non salta: è sospeso nell'aria, terribile meteora circondata da fumo infernale." Egli vuole "scoprire la nuova liturgia degli spudorati: mangiare, bere e fare il bagno, dice senza ritegno, ecco la verità dei Sacramenti!"[15] La adunata degli hegelingi dà luogo ad una battaglia contro gli uomini della destra, combattuta a colpi di libri e fascicoli di riviste, fino

a che, tutt'a un tratto, la rissa cessa di colpo: dall'alto vien giú lentamente un foglio, dal quale gli atei sono definitivamente sgominati; è la destituzione di Bauer.

A Berlino Engels non aveva conosciuto Marx che ne era già venuto via; ma già collaborava alla *Gazzetta renana* (il primo articolo di Engels precede di circa un mese il primo di Marx, su questo foglio). Anche questi articoli hanno dato luogo a problemi di identificazione, trattati da Rjazanov nella citata introduzione, perché di essi uno solo è firmato F. O., gli altri solo con una croce fra due stellette. Gli articoli engelsiani di attribuzione sicura sono sei (piú una corrispondenza sulla cessazione della *Rivista di criminologia*). Il primo, sul *Liberalismo tedesco del Nord e del Sud*, vuol dimostrare la superiorità del liberalismo tedesco settentrionale su quello meridionale, con ciò rifacendosi ad un discorso di Bruno Bauer tenuto ad un celebre banchetto in onore di Welcker a Berlino. Profeta e rappresentante massimo del liberalismo nord-tedesco è, per Engels, ancora una volta Börne. Il secondo articolo, *Rheinische Feste*, vuol spiegare il primato musicale della Germania sulla base delle condizioni d'ambiente, specialmente in Renania, e anche dei rapporti sociali. Due articoli intitolati *Diario d'un uditore* trattano, il primo, della vita universitaria berlinese (con la quale Engels era stato a contatto, appunto, come uditore non iscritto ai corsi) e di una lezione di Marheineke, e il secondo di V. Henning e della Scuola storica del diritto. *La Glosse e note marginali a testi del nostro tempo* sono dedicate alle lezioni di Walesrode a Königsberg; e infine abbiamo anche un articolo di Engels sulla libertà di stampa *Per la critica della legge prussiana sulla stampa*, a proposito del caso Jacobi. Rjazanov, inoltre, accoglie ancora altri quattro articoli meno sicuri, una *Polemica contro Heinrich Leo*, lo storico medievalista "denunziatore" degli *Annali di Halle*, ed altre tre piccole corrispondenze di minore importanza.[16]

Sempre a questo periodo berlinese appartengono infine altri due notevoli lavori di Engels. Il primo, dal titolo *Lezioni di Alexander Jung sulla letteratura moderna dei tedeschi*, apparve sugli *Annali tedeschi* il 7-9 luglio 1842. In esso, oltre ad un esame dell'attività del pubblicista Alexander Jung, editore del *Foglio letterario di Königsberg*, Engels rivolge una delle sue prime critiche contro il movimento della Giovane Germania, sempre cercando di tenerne distinto Börne, ed anche contro Heine che due anni

prima aveva pubblicato un libello contro Börne stesso. Il secondo lavoro, intitolato *Federico Guglielmo IV, re dei prussiani*, apparve invece sui *Ventun fogli dalla Svizzera*, editi da Herwegh. Anticipando il noto libretto di Strauss, che adombrò nella figura di Giuliano l'Apostata "il romantico sul trono dei Cesari," appunto il sovrano di Prussia, Engels mostra l'ispirazione romantica e cristiano-germanica della politica del giovane re, ma in tono molto moderato per ovvie ragioni di opportunità e conclude anche con un velato paragone fra lui e Luigi XVI.[17]

Questo articolo chiude il periodo berlinese di Engels. Nel novembre egli parte per l'Inghilterra, e all'inizio del suo viaggio passa per Colonia, visita la redazione della *Gazzetta renana* e vi trova Marx. Il primo incontro fra i due futuri amici fu molto freddo, perché Marx era alla vigilia della rottura coi Liberi, ed Engels era uno di loro.[18] Comunque, presero accordi per un invio di corrispondenze dall'Inghilterra.

Il periodo berlinese segna dunque nella storia giovanile di Engels un sostanziale acquisto di esperienze spirituali nella direzione d'un radicalismo critico perfettamente inquadrato nei movimenti progressivi della società borghese rivoluzionaria tedesca del tempo. Il limite di questo sviluppo consiste, invece, proprio nel fatto che — a differenza di quello di Marx — esso è pienamente inquadrato, troppo inquadrato e del tutto risolto nei movimenti dell'ambiente culturale: manca a Engels quella tendenza al ripiegamento interiore, all'isolamento, anche, che nei momenti cruciali d'un'esperienza si rivela altrettanto necessaria quanto la sensibilità ai motivi esterni, quando di tale esperienza si debba fare un bilancio per trarne i risultati definitivi. Ed è in questa certa estroversione — che non si limita ad una notazione caratteriologica, ma determina tutta una attività, un metodo di vita e di lavoro — che risiede la ragione prima del destino di quel ruolo di "secondo violino" che Engels, con alta modestia ma anche con profonda verità, volle attribuirsi nei riguardi del suo amico. Tendenza e ruolo, però, per molti aspetti provvidenziali perché puntualmente complementari alla tendenza ed al metodo di lavoro di Marx, che indubbiamente, senza le aperture, le capacità di realizzazione e le qualità di adattamento umano di Engels, avrebbero incontrato maggiori e piú irti ostacoli da superare. A questa complementarità di temperamenti e di qualità la fondazione del socialismo scientifico deve molta parte del suo successo storico.

Mentre Marx giunge al socialismo scientifico per via teorica, progredendo dalla critica dello Stato moderno alla critica della società borghese, Engels vi giunge piuttosto per via di quell'osservazione pratica che gli è stata resa possibile da un contatto precoce con la classe operaia, già fin dagli anni della prima giovinezza nella fabbrica paterna. Il suo gusto dell'osservazione sociologica, ambientale, geografica, anche folklorica, è rivelato, come abbiamo visto, da molti suoi articoli giovanili e già nell'ottobre 1842, in un suo incontro con Hess alla redazione della *Gazzetta renana* (la prima volta, quando Marx non c'era) si dimostrò, a detta di Hess stesso, "comunista convinto." Che si trattasse ancora d'un comunismo puramente teorico lo dimostrano sia il fatto che questa testimonianza provenga da Hess, sia dal legame, per nulla ancora allentato, di Engels coi Liberi di Berlino, e sia dal tenore, pur sempre radicale, degli ultimi articoli engelsiani del periodo berlinese. L'approdo di Engels al socialismo scientifico ed al materialismo storico è condizionato, invece, dalla sua permanenza in Inghilterra: ciò che piuttosto è da notare è che l'acuto spirito di osservazione e la grande sensibilità di Engels alle condizioni sociali dell'ambiente lo portano ad indirizzare ben presto il "comunismo" teorico giovane-hegeliano, col quale era partito dalla Germania, verso l'analisi economica che, appunto, porta al socialismo scientifico. Le prime corrispondenze engelsiane da Londra, per la *Gazzetta renana*, sono già della fine di novembre e dei primi di dicembre del 1842, le altre tutte del mese di dicembre. Naturalmente un mese di permanenza non poteva permettere a Engels di impadronirsi pienamente dei complessi problemi della politica sociale inglese; pure, si nota nelle corrispondenze un continuo progresso dall'analisi politica all'analisi sociale, la quale appare già distintamente nelle ultime due, riguardanti l'atteggiamento dei lavoratori inglesi verso la legge sul grano.

Quel progresso nell'analisi obiettiva che la brusca interruzione della collaborazione di Engels alla *Gazzetta renana* (dovuta probabilmente alla rottura fra Marx e i Liberi ed a sollecitazioni di Edgar Bauer) non permise si determinasse già sul foglio di Marx, è invece sensibile nelle quattro corrispondenze che alcuni mesi dopo (maggio e giugno 1843) Engels inviò a Zurigo al *Repubblicano svizzero* di Fröbel, stampate come *Lettere da Londra* quantunque scritte a Manchester. Esse dimostrano una penetrazione molto piú profonda nelle questioni politiche, economiche e sociali,

e soprattutto, nella descrizione della vita materiale e spirituale dei lavoratori inglesi e contengono, come osserva Rjazanov, molto del materiale che Engels potrà successivamente utilizzare per la sua opera su *La condizione delle classi lavoratrici in Inghilterra.* Anche questa collaborazione cessò subito per le dimissioni di Fröbel dalla direzione del periodico, avvenute dopo l'arresto di Weitling. Nel settembre 1843 Engels rimetteva piede sul continente.

A Ostenda egli incontrò Gervinus e Herwegh, il quale ultimo lo mise al corrente della rottura definitiva fra i Liberi e il gruppo della *Gazzetta renana*, e della preparazione, da parte di Marx e di Ruge, degli *Annali franco-tedeschi.* Probabilmente Herwegh sollecitò Engels a collaborare al nuovo periodico: fatto sta che questi incominciò subito a stendere i due articoli che, assieme agli scritti di Marx (*Introduzione alla critica della filosofia del diritto di Hegel* e *Questione ebraica*), dovevano formare il nerbo di questa importantissima pubblicazione. I due articoli in questione sono, come è noto, *La condizione d'Inghilterra* (un altro articolo di Engels dallo stesso titolo diviso in due parti, ma senza formare continuazione a questo, apparve sul *Vorwärts!* dal 31 agosto al 19 ottobre 1844) e i celebri *Lineamenti d'una critica dell'economia politica.* Il primo scritto è un esame critico del volume di Carlyle *Passato e presente*: con Carlyle Engels si mostra ora d'accordo per quanto riguarda la descrizione della vita sociale inglese, sulla quale egli aveva avuto modo di fare osservazioni originali, ma già si manifesta il suo dissenso col pensatore inglese, sia riguardo all'aristocraticismo idealistico-eroico di questi, che comportava una distinzione fra una specie d'umanità inferiore ed una superiore, e sia per le conclusioni spiritualistiche di Carlyle, alle quali Engels contrappone l'antropologia critica di Feuerbach.

Con i *Lineamenti d'una critica dell'economia politica* Engels si distacca definitivamente da tutta la sua attività precedente, anche dal punto di vista formale e stilistico, sí da apparire "irriconoscibile" a quelli che ricordavano la maniera di scrivere di Friedrich Oswald. I *Lineamenti* sono il primo tentativo d'una critica dell'economia borghese e d'una individuazione delle sue contraddizioni. Per quanto Engels stesso, piú tardi, giudicasse questo scritto piuttosto severamente per l'insistenza su motivi moralistici e per l'imprecisione che qualche sua tesi presentava rispetto ai piú maturi risultati del materialismo storico, come la

critica di Marx alla lassalliana "legge bronzea del salario," contenuta nella *Critica del programma di Gotha*, pure il breve scritto di Engels fu tenuto da Marx nella massima considerazione, e costituí un forte stimolo perché questi si dedicasse agli studi d'economia, e la prima spinta verso una concezione economico-scientifica del socialismo. Ma proprio perché questo scritto segna l'inizio d'una nuova fase della storia del pensiero di Engels e di Marx, esso costituisce altresí il limite della nostra trattazione in questo capitolo.[19]

## 2. *La giovinezza di Marx: gli anni di Berlino e la Tesi di laurea*

Lo sviluppo giovanile di Marx, a differenza di quello di Engels, è caratterizzato, come abbiamo detto, da una molto maggiore originalità ed autonomia. Anche il graduale distacco di lui dai Giovani hegeliani non è effetto d'una crisi esattamente determinabile nel tempo, ma il suo destino sembra già implicito nella maniera, molto personale e singolare, in cui egli aveva aderito al movimento. Marx, infatti, aveva preso i primi contatti con esso attraverso le riunioni del *Doktorclub* fin quasi dal suo arrivo a Berlino, nel 1837: ma allora, come sappiamo, la Sinistra hegeliana esisteva di fatto quasi solo nella persona di Strauss. Feuerbach era ancora hegeliano, Bauer era ortodosso e tenacemente antistraussiano, e per quanto riguarda i problemi politici, soltanto una generica concordanza col movimento della Giovane Germania manifestava negli aderenti al Club un orientamento liberale. La Giovane Germania, specialmente nei suoi due rappresentanti maggiori Börne e Heine, incominciava a proporre quello che sempre, in tutte le nazioni, è stato l'elemento catalizzatore dei risultati liberal-democratici progressivi, ossia una viva esperienza illuministica, tanto piú indispensabile al nascente liberalismo tedesco in quanto esso ancora risentiva dell'equivoco storico onde in Germania gli "immortali princípi" dell' '89, dopo essere stati introdotti in un primo momento per via culturale (negli anni della giovinezza di Hegel, di Schelling e di Hölderlin), erano stati poi "portati sulle baionette dei soldati di Napoleone" mentre la guerra popolare di liberazione dall'invasione napoleonica aveva colorito la rinascita nazionale tedesca di tinte romantiche, antifrancesi, anticontrattualistiche e, in definitiva, antiilluministiche. Il recu-

pero dell'esperienza illuministica era un'impresa molto difficile la cui necessità apparve in termini chiari e circostanziati e in una direzione, almeno tendenzialmente, antiromantica, soltanto più tardi, dopo la delusione delle aspettative d'un comportamento piú illuminato del giovane Federico Guglielmo IV, e la constatazione del suo piú pericoloso, perché piú consapevole reazionarismo: piú consapevole malgrado le apparenti incertezze del re, perché questi aveva saputo individuare le reali forze politiche e culturali, e soprattutto economiche (lo *Junkertum*) che dovevano farsene sostegno.

Negli anni precedenti alla laurea noi sappiamo che Marx era il "fornitore d'idee" del *Doktorclub*: che vi esercitava, cioè, una grande influenza su tutti gli aderenti quantunque piú anziani di lui; ma in quale campo, e soprattutto in quale direzione determinata, lo sappiamo molto meno, se non nei limiti generici della reazione al filisteismo culturale e religioso, e della partecipazione ai movimenti polemici del '39 e del '40, gli anni della svolta a sinistra degli *Annali di Halle*, di Ruge e di Bauer, che abbiamo descritta.[20] Dai documenti rimasti Marx ci appare, invero, molto piú preso dal lavoro di preparazione della sua tesi di laurea: per questi anni ci restano appunto i quaderni di studi preparatori alla tesi del semestre invernale 1838-1839, e altri quaderni di estratti di Aristotele, Spinoza, Leibniz, Hume e Rosenkranz (su Kant), redatti a Berlino nel 1840-1841, che dimostrano tutti come Marx invece di scrivere articoli improvvisati per gli *Annali* di Ruge, preferisse studiare seriamente i testi.

La Tesi con cui Marx ottenne il dottorato all'Università di Jena il 15 aprile 1841, senza neppure presentarsi personalmente a discuterla, relatore Bachmann (nella commissione figuravano fra gli altri il figlio di Reinhold, allora rettore, e Fries), verteva, come è noto, sulla *Differenza fra la filosofia naturale di Democrito e quella di Epicuro*. Constava di una prefazione e di due parti di cinque capitoli ciascuna, dei quali sono andati perduti il quarto e il quinto della prima parte. Ad essa avrebbe dovuto seguire un'Appendice sulla critica di Plutarco ad Epicuro, di cui ci sono rimaste solo quattro pagine: conserviamo, invece, le Annotazioni, fra le quali tre sono di notevole importanza.[21]

La Tesi di laurea è il primo lavoro di vasto impegno di Marx, ed è anche l'unico documento d'un suo hegelismo pressoché senza riserve. Non si tratta però d'una pedissequa ripetizione di idee

hegeliane, ma d'una originale applicazione del metodo storico-speculativo di Hegel ad un argomento che Hegel stesso, nelle *Lezioni sulla storia della filosofia*, aveva trattato in maniera molto diversa. Mentre, cioè, Hegel non si occupa affatto delle modificazioni apportate da Epicuro alla fisica democritea, non è per nulla incline a riconoscere ad Epicuro un avanzamento su Democrito e, in genere, tratta i primi atomisti molto meglio di Epicuro, limitando i suoi apprezzamenti favorevoli riguardo a quest'ultimo al solo dominio dell'etica,[22] Marx si propone di dimostrare la superiorità della filosofia epicurea della natura su quella democritea, in quanto la prima porta alle estreme conseguenze d'una cosciente opposizione della individualità astratta all'universalità, quell'atomistica che la seconda aveva invece saputo articolare soltanto come studio empirico della natura "risultato e non principio attivo di esperienza, che quindi resta senza realizzazione e non determina oltre lo studio reale della natura." Hegel, dice Marx nella Prefazione, ha visto i sistemi ellenistici nelle loro grandi linee, non poteva entrare nei dettagli, e d'altra parte la sua idea dello "speculativo" gli impediva di riconoscerne a pieno l'importanza[23]: in realtà essi sono "la chiave" della vera storia della filosofia greca. Questa diversa impostazione data da Marx al problema, ed anzitutto, anzi, la stessa scelta dell'argomento come oggetto del suo interesse non dimostrano soltanto nel giovane studioso una certa originalità di giudizio, ma sono anche il documento di una sua inclinazione ad un'interpretazione *di sinistra* dello hegelismo.[24] E ciò anzitutto per la preferenza accordata ad un episodio di *crisi* della filosofia antica rispetto ai momenti di maggiore pienezza e coerenza sistematica di essa; e in secondo luogo per la decisività che per Marx riveste quello che anche Hegel aveva indicato come l'"illuminismo" di Epicuro, il cui valore, per Marx a differenza di Hegel, non si limita al campo dell'etica ma si estende a tutta la metafisica di Epicuro e, in una parola (e naturalmente in termini idealistici) a tutto il suo ruolo storico. Questi due elementi, quindi, la *problematicità* e l'*illuminismo* della filosofia epicurea, sono i caratteri che decidono Marx ad un apprezzamento decisamente positivo, anzi ad una netta rivalutazione di essa. Che una tale inclinazione interpretativa dipenda da un orientamento sinistro-hegeliano è confermato dall'accento conclusivo della Prefazione, a Prometeo, della cui "professione di fede," l'odio per tutti gli dei, la filosofia si ap-

propria, contrapponendola "a tutti gli dei del cielo e della terra che non riconoscono la coscienza umana come suprema divinità." Abbiamo detto, però, che questi motivi generali sono pressoché i soli che ci autorizzino a scorgere un atteggiamento di sinistra nella presa di posizione di Marx: e infatti, gli argomenti determinanti della sua difesa di Epicuro sono piuttosto affidati ad abilità dialettica, ad una padronanza del metodo hegeliano che d'altra parte mette il giovanissimo filosofo in prima linea fra i discepoli di Hegel, che non a motivi e ad argomenti autonomi, e piú convincenti in sede di storiografia obiettiva: salvo, naturalmente, i punti in cui quei motivi generali, primo fra tutti quello dell'illuminismo epicureo riguardo ai problemi della morte e degli dei, sono ripresi e fatti giocare debitamente.

I tre capitoli rimastici della parte prima, generale, del lavoro di Marx trattano, il primo, dell'oggetto della dissertazione e dell'importanza storica della filosofia postaristotelica; il secondo, dei diversi giudizi su Democrito ed Epicuro formulati dalle maggiori autorità storico-filosofiche antiche e moderne, da Posidonio a Leibniz, tutte favorevoli a Democrito; e il terzo, dei problemi generali del rapporto storico e speculativo fra Democrito ed Epicuro: questo rapporto si conclude in un gruppo di paradossali contraddizioni: Democrito, che ritiene il mondo sensibile apparenza soggettiva, e quindi è scettico, apprezza, d'altra parte, la conoscenza positiva, è determinista ed impiega ovunque la categoria della necessità (legata alla possibilità reale, che ha "limiti precisi, come l'intelletto" e bada all'oggetto) e cerca di comprendere l'esistenza reale; Epicuro, che ritiene il mondo sensibile come fenomeno reale ed obiettivo, quindi è dogmatico, disprezza la conoscenza positiva, è antideterminista, impiega la categoria del caso (che è legata alla possibilità pura, astratta, è "illimitata come l'immaginazione," e bada soltanto al soggetto purché l'oggetto sia concepibile e la spiegazione non sia in contraddizione con l'esperienza sensibile) vuole l'atarassia della coscienza e non la conoscenza del mondo in sé, e tende a sopprimere le leggi fisse, obiettive ed assolute. In conclusione Democrito ed Epicuro rappresentano due tendenze opposte che prendono corpo; eppure essi sembrano "incatenati l'uno all'altro." Studiare "la differenza generale" fra i due pensatori e probabilmente, quindi, sviluppare le predette contraddizioni, era, a detta di Marx, l'argomento del quarto capitolo, mentre il quinto doveva offrire un primo "risul-

tato." Ma, come abbiamo detto, i due capitoli sono andati perduti, quindi non possiamo far altro che passare alla seconda parte, speciale, della tesi marxiana.

Essa è articolata in cinque capitoli, fra i quali i piú importanti sono il primo e l'ultimo. Il primo capitolo tratta della *declinazione degli atomi dalla linea retta*, cioè della piú rilevante modificazione epicurea della fisica di Democrito. Il senso di questa innovazione è interpretato da Marx secondo il metodo d'una dialettica tipicamente hegeliana: ogni corpo che cade, dice Marx, è soppresso nella linea retta che esso descrive; considerato nel suo movimento di caduta ciascun corpo perde tutte le sue qualità specifiche, e non è che un punto che si muove, "un punto senza autonomia, che in una certa esistenza (*Dasein*), cioè nella linea retta descritta, perde la sua individualità"[25]; inoltre l'atomo, in quanto il suo movimento è una linea retta, è puramente determinato dallo spazio, ad esso è prescritta un'esistenza relativa a qualcosa d'altro, e quindi la sua esistenza è puramente materiale (mancandogli qualsiasi carattere di riflessione in sé, di essere per sé). Ma il concetto di atomo implicava la negazione di ogni relatività, di qualsiasi relazione a un modo d'essere diverso, di qualsiasi dipendenza da altro. Ora, è appunto questa pura determinazione formale dell'atomo come concetto della pura individualità che nega qualsiasi modo di essere determinato da altro, ciò che Epicuro vuol guadagnare attraverso l'introduzione d'un movimento di deviazione, di declinazione dell'atomo dalla linea retta. Infatti, la linea retta è precisamente l'"*esistenza relativa* che si oppone all'atomo, *l'essere determinato che esso deve negare*": quindi, "la negazione immediata di questo movimento è *un altro movimento*, e di conseguenza, in termini di rappresentazione nello spazio, *la declinazione dalla linea retta.*" "Se quindi Epicuro, nel movimento dell'atomo in linea retta, rappresenta la materialità dell'atomo, nella declinazione dalla linea retta realizza la sua determinazione formale, e queste determinazioni opposte sono rappresentate da lui come movimenti immediatamente opposti."[26] È poi naturale che Marx non intenda che questo nuovo senso speculativo dell'innovazione epicurea si limiti alla sola fisica ed alla sola teoria del movimento degli atomi, ma lo veda estendersi a tutta la filosofia di Epicuro animandola di un nuovo impulso idealistico: come l'atomo, per mezzo della declinazione, si libera della sua esistenza relativa astraendone, cioè negando quel movi-

mento che lo rapportava ad altro, deviandone, cosí tutta la filosofia di Epicuro "devia dal limitato essere determinato, ovunque il concetto di individualità astratta, l'autonomia, e la negazione di qualsiasi relazione ad altro, debbano esser rappresentati nella sua esistenza."[27] Questo è il senso della stessa etica epicurea dell'atarassia, onde il bene consiste nel fuggire dal male, cioè nel deviarne; e infine anche della concezione epicurea degli dei come indifferenti al mondo, in quanto essi rappresentano il piú alto culmine dell'autonomia, della libertà, della negazione di qualsiasi relazione ad altro e di qualsiasi dipendenza da altro: gli dei di Epicuro, in fondo, sono precisamente "gli dei plastici dell'arte greca" nella loro calma ed olimpica imperturbabilità.

Alla fine del capitolo Marx tenta poi di estendere la sua interpretazione dialettica della fisica epicurea anche al terzo movimento degli atomi, quello di repulsione, utilizzando implicitamente il movimento hegeliano della dialettica dell'Autocoscienza nel capitolo sulla Signoria e Servitú, nella *Fenomenologia*. L'autonomia dell'atomo, dice Marx, deve non solo essere espressa, ma anche essere *realizzata*, resa positiva; e ciò può avvenire soltanto ove il modo di essere al quale l'atomo si riferisce, non sia che esso stesso un atomo o una pluralità di atomi. Perciò la repulsione è la realizzazione necessaria della *lex atomi*, come Lucrezio chiama la declinazione. E ciò perché l'individualità immediatamente esistente non è realizzata secondo il concetto se non in quanto essa si riferisce a un'altra individualità, che è essa stessa, ma si presenta sotto forma d'un'esistenza immediata diversa (si ricordi lo "sdoppiamento" dell'Autocoscienza che dà esso luogo alle autocoscienze contrapposte del Signore e del Servo): cosí l'uomo cessa di essere un prodotto naturale solo ove un altro individuo, al quale egli si rapporta, non sia un'esistenza indifferente, ma egli stesso un individuo umano. "Ma affinché l'uomo in quanto uomo divenga per sé stesso il proprio unico oggetto reale, bisogna che abbia spezzato in sé il proprio relativo essere determinato, la forza della brama e della mera natura. *La repulsione è la prima forma dell'autocoscienza*; essa corrisponde quindi all'autocoscienza che si concepisce come essente immediatamente, come individualità astratta."[28]

Ma se la repulsione realizza il concetto di atomo come forma astratta, essa realizza anche quello opposto, la materialità astratta dell'atomo, perché ciò con cui gli atomi entrano in relazione sono

bensí atomi, ma altri atomi; e il rapportarsi a sé come a qualcosa di immediatamente altro è, hegelianamente, "il massimo grado di esteriorità." In conclùsione, "nella repulsione degli atomi la loro materialità, che era posta nella caduta in linea retta, e la loro determinazione formale, che era posta nella declinazione, sono riunite sinteticamente."[29] Per Democrito, invece, ciò che in Epicuro è la realizzazione del concetto di atomo, è abbassato a movimento forzato e necessario; sostanza della necessità è il turbine, che rappresenta il lato materiale della repulsione e non quello ideale, di autodeterminazione e negazione di qualsiasi etero-relazionalità. La declinazione epicurea realizza quindi la contraddizione implicita nel concetto di atomo (di essere insieme simbolo di autonomia e di dipendenza); Epicuro ha compreso l'*essenza* della repulsione mentre Democrito ne ha compreso solo l'esteriore esistenza. Cosí, conclude Marx, troveremo forme "piú concrete" della repulsione in Epicuro al di fuori della fisica: in materia politica, il contratto, e in materia sociale, l'amicizia.

Il secondo capitolo prende in esame le qualità dell'atomo secondo Democrito ed Epicuro. Per Democrito tali qualità sono la forma, l'orientamento e la disposizione: egli coglie quindi soltanto dei modi di essere dell'atomo per rapporto ad altro, cioè delle differenze esteriori. Epicuro, invece, ponendo come qualità essenziali la grandezza, la forma e il peso, coglie modi di essere dell'atomo per rapporto a sé stesso, differenze interne: il che implica poi che egli ponga anche le contraddizioni che tali qualità comportano, e quindi che egli abbia elevato l'atomistica a scienza (speculativa) dialetticamente articolata, fino alla obiettivazione della piú acuta contraddizione, quella fra l'essenza e l'esistenza, fra il concetto e il fenomeno; mentre in Democrito non c'è realizzazione di princípi, ma soltanto aderenza agli aspetti materiali, e costruzione di ipotesi in funzione empiristica.

Lo stesso motivo del contrasto fra essenza ed esistenza, concetto e fenomeno ritorna nel seguente capitolo terzo a proposito della differenza fra l'atomo-principio e l'atomo-elemento (*arché* e *stoichéion*). Marx pensa che Epicuro non abbia voluto indicare due specie distinte di atomi, ma due aspetti dello stesso concetto dell'atomo: mentre per Democrito l'atomo ha solo valore di substrato materiale, Epicuro coglie nell'atomo, la contraddizione fra essere ed esistenza, forma e materia, principio ed elemento. Per mezzo delle sue qualità l'atomo di Epicuro si aliena dal suo con-

cetto puro e passa nel mondo dei fenomeni: secondo il concetto, o come principio, o *arché*, l'atomo è forma assoluta della natura; secondo l'esistenza, o come elemento, o *stoichéion*, l'atomo è divenuto materia, substrato informe del fenomeno, in un'alienazione onde "la morte della natura è divenuta la sostenza immortale di essa" o, come dice Lucrezio, la vita mortale comporta una morte immortale.

Il passaggio dall'atomo-principio all'atomo-natura attraverso un procedimento hegeliano di alienazione dell'idea nella natura implica subito la considerazione della temporalità e del rapporto dialettico di spazio e tempo; ed è questo infatti l'argomento affrontato da Marx nel capitolo quarto della seconda parte della sua tesi.

Democrito ed Epicuro, dice Marx, sono d'accordo nell'escludere la temporalità dall'essenza dell'atomo; ma non lo sono piú circa la sfera in cui essa, esclusa dal piano del principio e dell'essenza, si trasferisce ove si passi a quello della fenomenalità. Mentre in Democrito mancano sviluppi del problema in tal senso, per Epicuro il tempo diventa appunto forma assoluta della fenomenalità accidente dell'accidente, una modificazione, riflettentesi in sé, della sostanza, cambiamento come cambiamento. Il passaggio dal principio al fenomeno, insomma, è concepito da Democrito in senso puramente materialistico-spaziale e passivo, come risultante dalla *composizione* degli atomi; mentre per Epicuro esso dipende da un'alienazione del concetto, nella quale il tempo assume il ruolo di forma reale che separa dall'essenza il fenomeno, e lo pone come fenomeno allo stesso titolo onde lo rapporta all'essenza. Mentre la composizione esprime la materialità degli atomi e della natura, il tempo è, nel mondo del fenomeno, ciò che il concetto dell'atomo è nel mondo dell'essenza, cioè l'astrazione, la negatività, ed il ritorno di ogni essere determinato all'essere per sé; quindi, osserva Marx, soltanto Epicuro comprende il fenomeno come tale, cioè come alienazione dell'essenza che si afferma come tale nella realtà, mentre per Democrito il fenomeno non rivela la propria differenza dall'essenza, nella quale consiste il punto di vista del concetto, della speculazione. Infine, poiché il tempo ci presenta la riflessione del fenomeno in sé, anche la natura fenomenica acquista, in questa sua differenza ormai realizzata dall'essenza, una sua autonomia, e cioè la sua obiettività, e quindi coerentemente la percezione è presa come il

criterio della natura. Il tempo è forma astratta della percezione, e, secondo il metodo di Epicuro di fissare esistenzialmente le determinazioni individuate fenomenologicamente, deve essere fissato esso stesso come esistenza particolare: questa esistenza è appunto la sensibilità, la quale è il tempo che ha preso corpo, riflessione del mondo dei sensi in sé. Questo movimento di alienazione appare evidente nella spiegazione epicurea del fatto della conoscenza: gli *éidola* che si staccano dai corpi per venire a contatto con gli atomi dell'anima sono forme che passano nella fenomenalità, sí che è la natura che si sente e si vede essa stessa: la sensibilità è il mezzo ove i fenomeni si riflettono e vengono alla luce dell'apparire. Infine, la connessione fra la sensibilità e il tempo fa sí che la temporalità delle cose e la loro apparizione ai sensi sian poste come una cosa sola: gli atomi che si distaccano dagli oggetti non vi ritornano, e cioè proprio in quanto i corpi appaiono ai sensi, periscono e si dissolvono. Come l'atomo è forma naturale della coscienza astratta, cosí la natura sensibile è l'obiettivazione della coscienza empirica individuale. I sensi sono il solo criterio della natura, e la ragione astratta è il solo criterio del mondo degli atomi.

E siamo cosí giunti all'ultimo capitolo della Dissertazione dedicato ad un tema apparentemente limitato ad un piano puramente filologico, ma che in realtà coinvolge, secondo l'interpretazione di Marx, la sostanza storica ed il significato centrale dell'opera di Epicuro; la teoria epicurea delle meteore, dice Marx, si oppone direttamente a tutte le concezioni cosmologiche e teologiche dei greci: mentre la venerazione dei corpi celesti è un elemento permanente della religiosità greca, ad essa corrisponde puntualmente una concezione cosmologica che li eleva nella sfera del sovrasensibile, dell'eterno e dell'immutabile, e che, come è noto, culmina nella cosmologia aristotelica. Contro tutta questa tradizione Epicuro sostiene le istanze d'un relativismo gnoseologico che accetti tutte le spiegazioni possibili dei fenomeni celesti e non ne ritenga alcuna per assolutamente valida: a differenza dalle altre sezioni del sapere, la concezione delle meteore non può richiamarsi ad una causa semplice, e deve servirsi di molteplici categorie dell'essere; nei corpi celesti tutto è incostante ed instabile, e la molteplicità delle spiegazioni deve far dileguare l'unità stessa dell'oggetto. La ragione addotta da Epicuro non è però teorica, bensí prammatica: bisogna partire dal principio che lo

scopo della conoscenza è l'atarassia; ora, l'unità dei corpi celesti, la loro indistruttibilità ed eternità, e la validità assoluta delle leggi ad essi relative inducono gli uomini al terrore superstizioso, alla divinizzazione di questi elementi, alla credenza nella ineluttabilità del fato, al misconoscimento della libertà; quindi, l'eternità e indistruttibilità dei corpi celesti e qualsiasi spiegazione assoluta di tali fenomeni devono essere negate.

Abbiamo accennato alla circostanza che questa presa di posizione di Epicuro relativamente al problema cosmologico costituisce una consapevole eccezione nei confronti di tutto il sistema del filosofo. Marx non si lascia sfuggire l'occasione di approfondire il problema di questo contrasto, che gli offre insperate possibilità di interpretazione dialettica. Secondo il sistema epicureo, osserva Marx, l'atomo è la materia sotto forma di individualità, e di questo i corpi celesti dovrebbero rappresentare la piú alta realizzazione: in essi sono risolte tutte le antinomie fra forma e materia, fra concetto ed esistenza: essi sono la piú genuina rappresentazione dell'autosufficienza, hanno il loro centro in sé stessi, separati dal vuoto declinano dalla linea retta e formano un sistema di repulsione e attrazione, e producono da sé stessi il tempo come forma del loro apparire; in realtà essi proprio nella loro eternità, indistruttibilità ed autosufficienza sono il punto culminante e finale del sistema. Perché Epicuro ne rifiuta questi caratteri che cosí coerentemente sembrerebbero dover coronare tutta la sua costruzione? Epicuro non teneva che all'individualità sostanziale della materia; ma quando incontra la realtà della sua natura, la materia eterna delle folle e dei filosofi, non cerca se non di farla discendere nella caducità terrestre, pur accorgendosi che per far questo deve cambiare tutto il metodo precedente.

La soluzione di questa contraddizione costituisce il punto culminante della tesi marxiana, d'una interpretazione idealistica di Epicuro, e sembrerebbe anche rientrare, sostanzialmente, abbastanza in pieno nei ranghi dello hegelismo.

Tutta la filosofia epicurea, dice Marx, è attraversata dalla contraddizione fra essere ed esistenza, forma e materia; nei corpi celesti questa contraddizione è riconciliata, la materia ha ricevuto la forma, l'individualità e l'autonomia. In questo punto essa cessa di essere l'affermazione della coscienza astratta individuale, che in quella contraddizione si ritrovava e sentiva la propria natura obiettiva. La forma astratta che lottava contro l'astratta materia

era la coscienza individuale stessa; ma ora che la materia, riconciliatasi con la forma, è divenuta autonoma, la coscienza individuale si ribella contro di essa, si proclama vero principio e lotta contro questa propria natura divenuta autonoma. Ricevendo in sé l'individualità e la forma, nei corpi celesti la materia ha cessato di essere un'individualità astratta, è divenuta individualità concreta, universalità. Nelle meteore la coscienza individuale astratta vede splenderle di fronte la propria confutazione divenuta materiale, l'universale divenuto essere e natura, e in esso riconosce il proprio nemico mortale, e ad esso attribuisce tutto il dolore umano, perché l'universale è appunto dissoluzione e dolore dell'individualità astratta. Quando la natura diviene autonoma, la coscienza si riflette in sé e si oppone alla natura sotto figura propria e forma autonoma.

È quindi nella teoria delle meteore, conclude Marx, che si rivela l'anima della filosofia di Epicuro: niente è eterno di ciò che distrugge l'atarassia della coscienza individuale; i corpi celesti la distruggono perché sono l'universalità esistente, perché in essi la natura è divenuta autonoma. Il principio di Epicuro è quindi la libertà dell'autocoscienza sotto la forma dell'individualità. Se la coscienza individuale astratta è posta come principio assoluto, ogni vera e reale scienza è, sí, soppressa, perché non è l'individualità a regnare nella natura delle cose; ma ciò significa anche la soppressione di qualsiasi trascendenza, di tutto ciò che sta di contro alla coscienza ed appartiene all'intelletto immaginativo; se, al contrario, si erige a principio l'autocoscienza universale astratta, si giunge al piú superstizioso misticismo, come è il caso degli stoici. Epicuro vuol combattere appunto questa tendenza, ed è pertanto il piú grande fra i razionalisti greci, meritando cosí pienamente il celebre elogio lucreziano come vincitore della "religio" e liberatore del genere umano. In Epicuro l'atomistica, con tutte le sue contraddizioni, è sviluppata e compiuta come scienza naturale della coscienza che è a sé stessa principio assoluto sotto la forma dell'individualità astratta, fino alla sua conseguenza estrema, e cioè alla sua dissoluzione e alla sua opposizione cosciente all'universale. In Democrito, invece, l'atomo non è che espressione obiettiva generale dello studio empirico della natura, pura categoria astratta, ipotesi che è risultato e non principio attivo di esperienza, è privo di realizzazione e di incidenza sul progresso dello studio della natura.

Chi abbia un'idea delle dialettizzazioni storiche compiute da Hegel soprattutto nella *Fenomenologia*, un'opera della quale Marx era uno dei migliori conoscitori del tempo, che è richiamata dallo stile di queste pagine di Marx piú ancora che non la Filosofia della natura della quale fece tre riassunti diversi proprio in occasione di questo lavoro, potrà misurare la fedeltà di Marx allo spirito del metodo del maestro, pur nella originalità di questa interpretazione dialettica dell'illuminismo di Epicuro: quest'ultimo è, in definitiva, il tema che interessa maggiormente il giovane hegeliano Marx, che però, da discepolo ancora quasi pienamente ortodosso, lo risolve nella dialettica dell'autocoscienza individuale astratta. Non conosciamo — come è in genere indispensabile nei riguardi di una costruzione hegeliana — il seguito di questa dialettica, e se Marx avesse intenzione di presentare, nelle progettate altre parti sulla filosofia ellenistica, lo scetticismo come sintesi di epicureismo e stoicismo, secondo la lettera hegeliana; oppure se l'iniziale coloritura di sinistra del suo hegelismo, riconoscibile, per ora, nella scelta dell'argomento e nell'apprezzamento dell'illuminismo epicureo, fosse destinata a fargli tentare risoluzioni diverse.[30] Ma riguardo alla posizione del giovane filosofo nella crisi, già molto avanzata, della scuola hegeliana, sappiamo molto di piú da un gruppo di testi che accompagnano la Dissertazione, ed ai quali è ora opportuno che rivolgiamo la nostra attenzione.

### 3. *I lavori preparatori e le Annotazioni alla Dissertazione*

I testi che accompagnano la Tesi di laurea di Marx sono, come abbiamo detto, un frammento di Appendice, sette quaderni di studi preparatori e le tre Annotazioni maggiori. I quaderni hanno una posizione intermedia perché da un lato ci dànno il contenuto della parte perduta dell'Appendice (quaderno III), dall'altro ci offrono anche il primo abbozzo della piú importante fra le tre Annotazioni, cioè la seconda; inoltre essi contengono qualche altro abbozzo indipendente.

Per quanto riguarda il contenuto dell'Appendice, essa era destinata ad una *Critica della polemica di Plutarco contro la teologia di Epicuro.*[31] Marx critica l'empirismo moralistico e l'utilitarismo religioso di Plutarco, la cui polemica rappresenta piuttosto il

punto di vista della coscienza comune di fronte a quello della coscienza speculativa, cui s'è elevata la filosofia di Epicuro. Gli argomenti sono quelli dell'atarassia, del rapporto dell'uomo a Dio e dell'immortalità. Il tono del discorso di Marx è sempre polemico, teoricamente impegnato e lontano dal distacco della pura filologia. Un punto è di particolare interesse, nella prima suddivisione (*La paura e l'essenza trascendente*) del capitolo sul *Rapporto dell'uomo a Dio.*[32] Marx rimprovera a Plutarco di non capire il senso in cui Epicuro parla della paura di Dio, né come la coscienza filosofica voglia liberarsene. "La paura sensibile è l'unica forma in cui egli [Plutarco] può concepire l'angoscia dello spirito libero di fronte a un'essenza personale onnipotente che assorbe in sé la libertà e pertanto la esclude da sé." Plutarco dice che la paura sensibile aiuta gli uomini di fronte al male: come se la paura — osserva Marx — non fosse già essa stessa il male! E del resto, qual è il nocciolo del male empirico? "Che il singolo si chiuda nella sua natura empirica contro la sua natura eterna: ma non è lo stesso che se egli esclude da sé la sua natura eterna, e nella forma del perseverare della singolarità in sé, che contiene l'empiria, l'intuisce come un Dio empirico fuori di sé?"[33] L'interesse di questo passo sta tutto nella sua datazione, che d'altra parte è sicura, semestre estivo 1839. Circa due anni prima dell'apparizione dell'*Essenza del Cristianesimo*, Marx ha dunque intuito e dichiarato il carattere alienante della religione. Certo, molti testi di Hegel, già fin dalla *Fenomenologia*, possono avergli suggerito quest'idea dell'alienazione religiosa. Soltanto che qui il carattere dell'alienazione è deteriore, non, come in Hegel, ambiguamente positivo; in secondo luogo, la sua negatività si collega con l'elemento della paura che non giocherà un ruolo rilevante neppure nell'analisi di Feuerbach (che insiste, come sappiamo, sulla estraneazione ed assolutizzazione di qualità positive dell'essenza umana, l'amore, la bontà, la potenza ecc.) ma era stato invece utilizzato molto ampiamente da Hume e nelle polemiche illuministiche contro la fede positiva. Comunque, il passo e, in generale, tutta la critica antiplutarco, ci riporta all'atmosfera dei migliori passaggi della Dissertazione.

Lungo i quaderni di studi preparatori si trovano, qua e là, alcune pagine che fanno eccezione all'argomento specifico degli studi di Marx, cioè alla storia della filosofia ellenistica, e trattano problemi di metodologia generale con riferimento alla situazione

della filosofia dopo Hegel. Come abbiamo detto, alcuni di questi pezzi devono esser messi in rapporto, come *Entwürfe*, con la piú importante fra le Annotazioni maggiori, altri sono invece piú indipendenti, e fra questi il piú notevole è la critica d'uno scritto di Ferdinand Christian Baur, il maggiore rappresentante della scuola di Tubinga, *L'elemento cristiano nel platonismo ovvero Socrate e Cristo.*[34] A Baur, che dopo d'aver istituito un confronto fra Socrate e Cristo metteva in rilievo l'elemento religioso del platonismo, Marx obietta anzitutto che un rapporto fra Socrate e Cristo non può determinarsi oltre quello che sussiste fra un qualsiasi filosofo e un qualsiasi maestro di religione, senza che sia chiarito né il rapporto determinato fra le due personalità storiche, né quello generalissimo fra religione e filosofia. Quanto all'elemento religioso nel platonismo, prosegue Marx, se è vera "la sentenza di Hegel secondo la quale Platone nella sua repubblica faceva valere la sostanzialità greca contro l'irrompente principio della soggettività,"[35] allora Platone sta all'opposto di Cristo, il quale "faceva valere questo momento della soggettività contro lo Stato costituito, che egli definiva come qualche cosa di soltanto mondano e quindi profano." Piú che ritrovare elementi "cristiani" in Platone sarà giusto riscontrare gli elementi platonici nel cristianesimo, specie patristico. Se invece si rileva, piú generalmente, il carattere di religione che la filosofia platonica, come dice Baur, piú di qualsiasi altra presenterebbe, ciò potrebbe esser vero solo nel senso che "nessun altro filosofo avrebbe insegnato la filosofia con maggiore entusiasmo religioso, e che per nessun altro la filosofia avrebbe avuto maggiormente la determinatezza e la forma quasi d'un culto religioso." Per i filosofi "piú intensivi" come Aristotele, Spinoza, Hegel, "il loro stesso atteggiamento aveva una forma piú generale e meno immersa nel sentimento empirico," ma appunto per ciò l'entusiasmo di Aristotele nell'esaltare la teoria o la razionalità della natura, o di Spinoza nel parlare di amore di Dio o della contemplazione, o di Hegel nell'esporre "l'eterna attuazione dell'idea, il grandioso organismo dell'universo degli spiriti" è molto piú schietto e benefico: l'entusiasmo religioso "ha continuato ad ardere fino a raggiungere nell'estasi la sua vetta piú alta," mentre quello filosofico "fino a trasformarsi nella pura fiamma ideale della scienza"; "perciò quello era soltanto lo scaldino di alcune coscienze, questo invece lo spirito vivificatore dello sviluppo della storia universale." Il fatto che Pla-

tone — prosegue Marx poco piú oltre — attribuisca alla filosofia la forza liberatrice dell'anima dalla sua limitatezza empirica non fa che restaurare la filosofia come unico compito a sé stessa, di là da qualsiasi assegnazione, ad essa, di fini che non siano essa stessa. Per finire, Marx considera uno dei problemi classici dell'ermeneutica platonica, quello della forma mitica in cui Platone sente il bisogno di rivestire molte sue intuizioni filosofiche. Baur l'aveva spiegato con la "tendenza di dare alla conoscenza ottenuta per mezzo della filosofia una base indipendente dalla soggettività del singolo individuo." In questa tendenza risiederebbe il motivo onde Platone ricorre al mito "quando espone verità che hanno il massimo interesse etico-religioso." Marx obietta: ma perché Platone sente l'esigenza di dare alla filosofia una base positiva? Esteriormente si potrebbe dire che ciò dipende dalla forma dialogica; ma c'è poi sempre da spiegare perché il mitologizzare si trovi solo nei dialoghi di contenuto etico-religioso, mentre il *Parmenide* non ne ha traccia. La verità è che "negli sviluppi di determinate questioni etiche, religiose, e persino di filosofia naturale, come nel *Timeo*, Platone non si accontenta della sua interpretazione negativa dell'assoluto" (cioè di definire l'assoluto negativamente, dicendo ciò che esso non è, e pertanto separandolo dal "positivo"); "allora Platone passa all'interpretazione positiva dell'assoluto [cioè a definire l'assoluto secondo il suo essere, e pertanto ricollegandolo con la realtà: facendo di esso, come dirà subito dopo, il *vero ed unico senso* della realtà apparente e molteplice]." "Dove da un lato si trova l'assoluto, dall'altro la determinata realtà positiva, e tuttavia si deve conservare il positivo, là essa diventa il prisma attraverso il quale risplende la luce assoluta, là la luce assoluta s'infrange in un favoloso gioco di colori, e la cosa finita, positiva, indica qualche cosa di diverso da sé stessa, ha in sé un'anima alla quale questa metamorfosi riesce meravigliosa: tutto il mondo si è fatto un mondo di miti, ogni figura è un enigma. Anche in tempi recenti è ricomparso questo fenomeno, condizionato da una simile legge." Diremo, intanto, che fra qualche anno Marx considererà proprio la filosofia di Hegel come l'ultimo e piú scaltrito esempio d'una tale filosofia allegorizzante; ora, invece, la sua allusione ai "tempi recenti" non può riguardare Hegel, e tutto il contesto lascia presumere che egli si riferisca a Schelling ed alla sua scuola e, in generale, ai rappresentanti del romanticismo filosofico.

"Quest'interpretazione positiva dell'assoluto," prosegue Marx, "e la sua veste mitico-allegorica è la fonte sgorgante, il battito del cuore della filosofia della trascendenza, di una trascendenza che, allo stesso tempo, ha un rapporto essenziale con l'immanenza in quanto la pervade in modo essenziale. Qui v'è dunque una parentela della filosofia platonica, come con qualsiasi religione positiva, cosí precipuamente con quella cristiana, che è la compiuta filosofia della trascendenza; qui si è dunque da uno dei punti di vista da cui si potrà riconoscere una piú profonda connessione del cristianesimo storico con la filosofia antica." E con quest'interpretazione dell'assoluto è connesso il fatto che Platone elevi un individuo, Socrate, a simbolo, mito della sapienza, a "filosofo della morte e dell'amore." "Morte e amore sono il mito della dialettica negativa, poiché la dialettica è la semplice luce interiore, l'occhio penetrante dell'amore, l'anima intima che non è soffocata dalla corporeità delle scissure materiali, il luogo interno dello spirito. Cosí il suo mito è l'amore. Ma la dialettica è anche la corrente travolgente che spezza la molteplicità e i suoi limiti, che abbatte le figure autonome, tutto immergendo in quell'unico mare dell'eternità. Perciò il suo mito è la morte." La dialettica *negativa*, che non s'impegna in un'interpretazione *positiva* dell'assoluto, non può avere a propri miti, a proprie raffigurazioni simboliche, se non l'amore e la morte, che dunque esprimono i valori dell'interiorità e dell'unità contro quelli del "positivo" esteriore e molteplice. Ma la funzione negativa della dialettica non può immediatamente non rovesciarsi nell'affermazione della nuova vitalità che nasce dalla precedente negazione. Perciò Marx conclude: "Cosí essa [la dialettica] è la morte, ma, nello stesso tempo, il tramite della vitalità, la fioritura dei giardini dello spirito, la schiuma nel calice scintillante di miriadi di soli dai quali spunta il sole di quell'unica fiamma dello spirito. Plotino la chiama perciò il mezzo per la *háplosis* dell'anima, per l'unione immediata con Dio, un'espressione nella quale si fondano entrambe e nello stesso tempo la *theoria* di Aristotele con la dialettica di Platone. Nel modo come queste determinazioni in Platone e Aristotele sono quasi predeterminate e non sviluppate dalla necessità immanente, cosí la loro immersione nella coscienza individuale empirica appare in Platone come condizione, come l'essenziale condizione dell'estasi."[36]

La vitalità nuova è però *háplosis*, semplificazione, unione mi-

stica con Dio, che contiene in sé anche la *theoria*, cioè la contemplazione disinteressata in cui Aristotele faceva consistere la caratteristica essenziale della filosofia di fronte alle scienze utilitarie: determinazioni che, calate nella coscienza individuale empirica, divengono la condizione dell'estasi. Questa conclusione vuole, soprattutto, confermare l'asserzione precedente che la parentela fra la filosofia platonica e qualsiasi religione positiva, ma specialmente quella cristiana, sta in ciò, che entrambe propongono la filosofia d'una trascendenza che "ha un rapporto essenziale con l'immanenza, in quanto la pervade in modo essenziale"; e cioè una filosofia per la quale i veri valori sono quelli esoterici, nascosti, che però si esprimono nel positivo, cioè nelle determinazioni della varia realtà, le quali non sono che figurazioni o simboli dell'assoluto. Il passo è dunque molto importante, perché anche se, come abbiamo detto, Marx non spinge la sua considerazione critica fino a cogliere *nella filosofia hegeliana* un tal gioco di segreto esoterico ed espressione essoterica, incomincia però ad individuarlo là dove esso si presenta originariamente, in Platone e poi nella mistica speculativa plotiniana, e là dove, al suo tempo, esso è piú palesemente riscontrabile, cioè nella filosofia di Schelling. Questa considerazione comincia ora ad apprestare a Marx gli strumenti critici per quell'azione di *rilevazione* del *gioco dialettico di esoterico ed essoterico*, di contenuto ed espressione dei sistemi filosofici, la quale condurrà ad uno dei risultati piú decisivi di tutto il suo pensiero giovanile, beninteso quando questa capacità di rilevazione si sarà tanto perfezionata e scaltrita da potersi rivolgere non piú a Platone o a Schelling, ma allo stesso Hegel, e da darci la *Critica del diritto statuale hegeliano*.

Che questo gioco di esotericità ed essotericità significhi poi, o almeno coinvolga in gran parte il problema del rapporto della filosofia col mondo è certo evidentissimo, e lo sarebbe forse anche senza la conferma degli ultimi piú importanti scritti di questo periodo dei quali dobbiamo ora occuparci.[37] Si tratta di due brani, rispettivamente del sesto e del settimo quaderno di studi preparatori, che si collegano con la seconda fra le Annotazioni maggiori, e infine, della terza fra queste Annotazioni che, pur riferendosi all'*Appendice*, tratta della prova ontologica. Quest'ultimo testo non ha a che fare con gli altri, e noi lo considereremo per ultimo. Gli altri tre, invece, dobbiamo considerarli insieme. Questo, soprattutto perché soltanto un esame comparativo può darci

la possibilità d'un'interpretazione relativamente sicura del primo brano, che è di contenuto interessantissimo, ma di forma molto oscura; e saremmo, anzi, tentati di paragonarlo, sia per l'oscurità allusiva della forma, ma anche per l'intensa pregnanza del contenuto, col frammento giovanile di Hegel oggi noto col titolo di *Libertà e destino*, di cui ci siamo occupati nel primo volume. Noi tenteremo dunque un'interpretazione del primo passo servendoci del secondo, ed il lettore potrà controllare la somiglianza, e quindi la legittimità della nostra interpretazione, quando avrà letto l'esposizione d'entrambi.

Il primo passo è all'inizio del sesto quaderno di studi preparatori.[38] "Come il *nous* di Anassagora entra in movimento nei Sofisti (qui il *nous* diventa *realiter* il non essere del mondo) e questo immediato *movimento demonico* in quanto tale diviene oggettivo nel *daimonion* di Socrate, cosí il movimento pratico diviene di nuovo un movimento universale e ideale in Platone e il *nous* si amplia fino ad un regno d'idee. In Aristotele questo processo vien di nuovo compreso nella individualità, che però è ora la reale individualità concettuale."

Il problema considerato da Marx è quello dello stesso svolgimento della storia della filosofia, e del succedersi dei suoi momenti sistematici e dei suoi momenti critici; e insieme, il problema del rapporto fra la filosofia e il mondo, ma non nel senso d'un rapporto di condizionalità — se sia, cioè, la filosofia a condizionare la storia e la realtà o viceversa — quanto nel senso dell'atteggiamento che la filosofia assume verso il mondo nel suo essere espressione, o meglio, autocoscienza della realtà. L'inizio rappresenta quindi il doppio movimento onde, da un lato, l'autosufficiente, ideale e in sé conchiusa sistematica teoretica entra in movimento, cioè entra in un rapporto col mondo che non può non essere un rapporto di giudizio, di critica, dunque di *negazione*: il *nous* di Anassagora diviene, nei Sofisti — e Marx pensa evidentemente a Gorgia — il non-essere del mondo (*Del non-essere, ovvero della natura*) e quest'azione demonica, cioè negatrice, si oggettiva, cioè aggredisce contenuti pratici di vita umana, nel *daimonion*, cioè nell'ironia di Socrate, teoresi critica, negatrice, dialettica; ma d'altro lato, e reciprocamente, tale movimento pratico ritorna alla sistematica ideale, puramente teoretica, e dunque autosufficiente rispetto al mondo, di Platone, de alla sistematica concettuale, impegnata a chiarire l'individuale, di Aristotele.

"Come nella filosofia ci sono punti nodali, che la muovono a consolidarsi in sé stessa (*zur Konkretion*), che comprendono i princípi astratti in una totalità, e cosí spezzano l'andamento della linea retta, cosí ci sono anche momenti in cui la filosofia rivolge gli occhi al mondo esteriore, e non piú per comprenderlo, ma in cui essa, come una persona pratica, tesse per cosí dire intrighi col mondo, esce dal regno trasparente dell'Amenthes, e si getta fra le braccia della sirena mondana. È il carnevale della filosofia; si metta essa alla foggia canina come il Cinico, o in abito sacerdotale come l'Alessandrino, o in un profumato manto primaverile come l'epicureo. Le è comunque essenziale mettere la maschera. Come ci vien raccontato che Deucalione, nel creare gli uomini, gettasse dietro di sé delle pietre, cosí la filosofia getta dietro di sé i suoi occhi (le ossa della sua madre sono occhi lucenti) quando il cuore le si è rafforzato tanto da creare un mondo; ma come Prometeo, che aveva rubato il fuoco dal cielo, comincia a costruire case ed a stabilirsi sulla terra, cosí la filosofia che s'è ampliata a mondo, si volge contro il mondo apparente. Cosí ora la filosofia hegeliana."

La storia del pensiero è quindi scandita da un movimento di sistole e diastole, dal succedersi di moti centripeti onde la filosofia si rapprende (*Konkretion* non vuol dire concretezza, bensí concrezione, consolidamento) nella propria sostanza teoretica come nel sistema d'una totalità di princípi; e di moti centrifughi onde essa si rivolge all'esterno per influire sul mondo, per far vivere i princípi nella realtà e adattare questa a sé. Essa esce dal regno delle ombre (ritroveremo l'immagine dell'Averno egizio nella seconda annotazione, e questa corrispondenza è fra quelle che provano il rapporto fra i due scritti), cioè delle pure idee, per "metter la maschera" dell'interesse pratico. È il "tempo di carnevale" che coincide con le filosofie minori, che seguono ai grandi sistemi, e nelle quali la filosofia entra in crisi, nella crisi della rinuncia alla propria totalità sistematica autosufficiente, e dell'impegno in ciò che a quella totalità era estraneo. È molto difficile decidere se in queste figure si adombri un certo dispregio per questo mondanizzarsi della filosofia, ed un rigorismo del puro disinteresse speculativo. Questo, comunque, dovrebbe già sembrare molto piú plausibile che non il contrario, e cioè un apprezzamento quasi prematerialistico dell'istanza di trasformazione del mondo, come è parso a Cornu. Tra le due possibilità opposte noi crediamo, invece, che

Marx voglia rappresentare piú "obiettivamente," ma anche con molta consapevolezza problematica, la necessità di questo alternarsi nel rapporto fra la filosofia e il mondo, per poter intendere un tal rapporto dialetticamente, e per condurre questa dialettica ad una conclusione che, come vedremo, è molto interessante ed originale. Seguono i due esempi che il giovane Marx, con un tratto di preziosismo classicistico molto frequente nei suoi scritti di questo periodo, trae dalla mitologia; come Deucalione crea uomini gettando dietro di sé, secondo il responso dell'oracolo, "le ossa della gran madre," la terra, cioè le pietre,[39] cosí la filosofia, per "creare un mondo," getta dietro di sé le ossa della sua madre, che sono "occhi lucenti," cioè i suoi princípi speculativi, la sua stessa attività di *theorein*, gli "occhi dell'anima" coi quali il saggio platonico contempla le pure essenze ideali; e come Prometeo, che ha rubato il fuoco celeste, si dà a costruire dimore terrestri per abitare tra gli uomini ed insegnar loro le *technai*, cosí la filosofia, che aveva rapito al cielo il fuoco della pura speculazione, vuol applicarne la potenza rivolgendola ai problemi mondani. È capace di farlo? Ha, questa sua pretesa, prospettive di riuscita, o sarà condannata allo scacco, conseguente al tradimento del suo sovrano e puro disinteresse? È quanto il seguito del passo dovrebbe scoprire. In ogni caso già il tenore del discorso di Marx ci testimonia che egli non ha posto il problema con disinvoltura empiristica, bensí ne sente tutta la gravità, che consegue ad una sua esperienza molto seria anche delle ragioni del disinteresse speculativo.

"Poiché la filosofia si è conchiusa in un mondo compiuto, totale, la determinatezza di questa totalità è condizionata dal suo sviluppo in generale, come essa è la condizione della forma che il suo rovesciarsi in un rapporto pratico con la realtà assume, la totalità del mondo in generale è pertanto separata in sé stessa, e tale separazione è spinta fino all'estremo poiché l'esistenza spirituale è diventata libera, e s'è arricchita fino all'universalità. Il battito del cuore è diventato in sé stesso la differenza in maniera concreta, la quale è propria all'intero organismo. La separazione del mondo non è causale se i suoi lati sono totalità. Il mondo è cosí qualcosa di dilacerato che si leva di contro ad una filosofia in sé totale. Il fenomeno dell'attività di questa filosofia è pertanto anch'esso dilacerato e contraddicentesi; la sua oggettiva universalità si rovescia nelle forme soggettive della coscienza singola nelle quali essa è vivente. Arpe comuni risuonano

sotto qualunque mano, arpe eolie solo se la tempesta le batte. Ma non ci si deve lasciar ingannare da questa tempesta, che segue ad una grande filosofia, ad una filosofia del mondo."

È questo il passo centrale dello scritto, che deve offrirci la soluzione speculativa, di principio, del problema proposto, e lo fa disegnando una dialettica della duplicazione che sembra riprodurre le piú celebri analisi dialettiche della *Fenomenologia*, prima fra tutte quella della scissione del mondo della *Cultura* in *Fede* e *Pura intellezione*, e poi in *Fede* e *Illuminismo*: un paragone sul quale ritorneremo piú volte a proposito di questi scritti del giovane Marx, perché ci pare che ne chiarisca meglio di qualunque altro il voluto esoterismo.

La filosofia è, in sé, totalità sistematica. La determinatezza del sistema, il modo della sua organizzazione, da un lato son condizionati dallo sviluppo di esso, ma dall'altro condizionano la forma che l'intervento del sistema sul mondo, il suo rovesciarsi pratico, assume quando, appunto, la filosofia s'è decisa ad uscire dal "regno delle ombre." Il destino pratico d'una filosofia è, dunque, già implicito nella determinatezza della sua sistematicità teoretica, della sua autosufficiente totalità. Questo significa, in ultima analisi e nell'economia della ricerca di Marx, che una filosofia resta "totale" e in sé conchiusa, *anche quando* si rivolge al mondo, anzi, soprattutto allora, quasi che il suo raccogliersi in sé stessa le sia supremamente necessario al momento decisivo del suo urto con la realtà. Ciò porta, però, ad una dilacerazione della realtà, del mondo, di quella totalità reale cui la filosofia stessa era interna. Una volta che la spiritualità si è "liberata" ed "arricchita fino all'universalità," cioè una volta che la filosofia si è costruita a totalità sistematica, la totalità reale del mondo è scissa in due totalità contrapposte, anzi, poiché l'universalità è rivendicata da una sola di esse, cioè dalla totalità ideale, dalla filosofia-sistema, soltanto quest'ultima è una totalità; ciò che le si contrappone, il mondo privo della spiritualità, resta qualcosa d'internamente dilacerato e privo di unità: ciò che era piú vitale (il battito del cuore) non è altro che differenza in sé. E se i lati in cui il mondo si è separato sono delle totalità (e Marx sembra per un momento non pensare che una di queste totalità è in effetti, come ha detto e ridirà subito dopo, internamente dilacerata) la separazione, la *Diremption* del mondo non è neppure *kausal*. In tutta la relativa plausibilità dell'interpretazione che stiamo proponendo, ed alla

quale siamo lontanissimi dal rivendicare l'infallibilità, ci pare che questa espressione sibillina possa spiegarsi mettendo in relazione "*kausale Diremption*" con il piú usato "*Kausalnexus*," come suo opposto, naturalmente, e Marx vorrebbe dire allora che la separazione è cosí radicale che i suoi elementi non conservano alcun carattere di relazionalità, alcuna ragion d'essere nel reciproco rapporto degli elementi separati, neppure quella "causalità della separazione" che potrebbe sussistere in una separazione di parti che non fossero totalità, e che quindi nella loro reciproca parzialità conserverebbero una reciproca interdipendenza. Ma naturalmente, com'è inevitabile in un procedimento rigorosamente dialettico, la stessa radicalità della scissione, del non-rapporto, istituisce per ciò stesso un piú intimo rapporto di riflessione, onde dalla dilacerazione da cui è rimasta affetta la totalità-mondo, non manca d'esser colta anche la totalità-filosofia, che essa stessa in quanto fenomeno, e cioè non nella sua essenza, ma nel suo operare, entra in dilacerazione ed in contraddizione, cioè, in parole povere, in crisi: e la prima contraddizione sarà proprio quella di contravvenire immediatamente alla propria totalità autosufficiente, per "rivolgersi al mondo," cercando, dunque, fuori di sé la meta della propria attività, il termine della propria essenza: il farsi pratica d'una filosofia essenzialmente teoretica. E di conseguenza, nel darsi in braccio alla sirena mondana la filosofia perderà, con la propria autosufficienza speculativa e totalità sistematica, anche la propria oggettiva universalità, la quale ultima non potrà rifrangersi nella molteplicità delle forme soggettive dell'autocoscienza dei diversi tentativi e sistemi individuali d'azione pratica, anche se non proprio nei diversi individui filosofi. L'abbiamo, del resto, già visto: il carattere essenziale d'una filosofia della crisi, come l'epicureismo, sta nell'esser affermazione dell'astratta soggettività. Di qui l'affascinante ed oscuro simbolo: arpe comuni, cioè autocoscienze che non siano destinate ad esprimere questo dramma radicale del rapporto fra la coscienza filosofica e il mondo, risuonano toccate da qualunque mano: il loro suono, la loro voce, non è espressione d'una tempesta, la tempesta della contraddizione suprema della filosofia, del rovesciarsi della sua oggettiva universalità nelle forme soggettive dell'autocoscienza. Arpe eolie, individualità storiche della filosofia, risuonano soltanto per esprimere la tempesta, la crisi. Ma non bisogna lasciarci ingannare da questa tempesta, e ritenerla provocata da ragioni contingenti: bisogna

saper vedere come, in realtà, essa segua soltanto ad una grande filosofia, ad una filosofia-mondo, cioè ad una filosofia che aveva preteso di rinchiudersi in totalità sistematica ed organizzarsi in un *kosmos* ideale. Valga il seguito:

"Chi non comprende questa necessità storica, costui deve conseguentemente negare che, in generale, degli uomini possano ancora vivere dopo una filosofia totale, ovvero deve ritenere la dialettica della misura, in quanto tale, come la piú alta categoria dello spirito che sa sé stesso, ed affermare, con alcuni nostri cattivi interpreti hegeliani, che la mediocrità è la normale manifestazione dello spirito assoluto; ma la mediocrità che si spaccia come regolare manifestazione dell'assoluto, è essa stessa caduta nella smisuratezza, cioè in una smisurata pretensione. Senza questa necessità non è possibile comprendere come dopo Aristotele potessero venire alla luce uno Zenone, un Epicuro, persino un Sesto Empirico, come dopo Hegel i tentativi nella maggior parte sconfinatamente miseri dei piú recenti filosofi.

"Gli spiriti mediocri hanno, in tali epoche, un punto di vista opposto a quello dei veri generali. Essi credono di poter riparare il danno con la diminuzione delle forze combattive, con la loro dispersione, con un trattato di pace con i bisogni reali, mentre Temistocle, quando Atene era minacciata di distruzione, indusse gli Ateniesi ad abbandonarla del tutto ed a fondare, sul mare, su un altro elemento, una nuova Atene."

Marx non vuol certo dire che Zenone di Cizio, Epicuro e Sesto Empirico fossero spiriti mediocri, ché anzi essi sono precisamente le "arpe eolie" che risuonano battute dalla tempesta. Marx vuole, invece, rappresentare la radicalità, la decisività delle crisi che succedono ai grandi sistemi, al rivolgersi pratico delle filosofie sistematiche. E questa radicalità riguarda soprattutto il rovesciarsi della "universale oggettività nelle forme soggettive dell'autocoscienza individuale": è qui che non è piú possibile il compromesso, e che la filosofia non può venire a patti con la realtà. O essa si conchiude in totalità autosufficiente ed universalmente oggettiva, a sistema teoretico che ha ridotto la realtà nei propri quadri, oppure essa deve rivolgersi contro la realtà e divenire soggettività, cioè negazione unilaterale e dialettica della realtà data.

"Non dobbiamo poi dimenticare che l'epoca che segue a tali catastrofi è un'epoca ferrea, felice se lotte di titani la contraddi-

stinguono, degna di commiserazione se essa rassomiglia ai secoli che tengon dietro zoppicando alle grandi epoche dell'arte, perché s'ingegnano di riprodurre nella cera, nel gesso e nel rame ciò che eruppe dal marmo di Carrara come Pallade Atena dalla testa di Zeus padre degli dèi. Ma titaniche son quelle epoche che seguono ad una filosofia in sé totale ed alle sue forme soggettive di sviluppo, perché gigantesca è la discordia che forma la loro unità. Cosí Roma segue alla filosofia stoica, scettica ed epicurea. Esse sono infelici e ferree perché i loro dèi sono morti e la nuova dea ha ancora immediatamente l'oscura forma del destino, della pura luce o delle pure tenebre. Le mancano ancora i colori del giorno. Ma la vera sventura è che allora all'anima dell'epoca, alla monade spirituale, in sé appagata, formata in sé stessa idealmente per ogni lato, non è lecito riconoscere alcuna realtà che si sia compiuta senza di essa. La fortuna in questa sventura è quindi la forma soggettiva, la modalità in cui la filosofia come coscienza soggettiva si rapporta alla realtà.

"Cosí, per esempio, la filosofia epicurea e stoica fu la fortuna del proprio tempo; cosí la farfalla notturna, quando il sole universale è tramontato, cerca la luce della lampada del particolare."

Le epoche che seguono ad una filosofia sistematica ed alle sue forme soggettive di sviluppo, cioè alla crisi che l'ha seguita, sono epoche titaniche perché la sostanza del tempo è fatta della piú radicale discordia. Epoche "infelici" appunto perché epoche di scissione, di separazione, prive di conciliazione oggettiva della filosofia con la realtà: ed è difficile che Marx nello scrivere quest'aggettivo non pensasse al senso, di separazione, di lacerazione radicale, appunto, che esso assume nella *Fenomenologia.* La sventura estrema (letteralmente: il "nocciolo" di essa) è che la "monade spirituale," la filosofia totale e sistematica, si trovi in un rapporto di totale opposizione alla realtà; in questa condizione è quindi una "fortuna" che essa, rinunciando a quella "oggettività" che costituisce appunto la sua totalità e pertanto la sua irriducibile opposizione al mondo, ritorni ad esso nella forma *soggettiva* dell'azione dialettica e negatrice, perché un tal ritorno restaura la possibilità del rapporto. Cosí le filosofie ellenistiche, caratterizzate appunto dalla norma della soggettività della coscienza, e rivolte al mondo con un atteggiamento di negazione, furono la fortuna del loro tempo, perché conservarono un certo rapporto fra la filosofia e il mondo; appunto come, scomparsa

la luce del sole — della universale, totale ed oggettiva filosofia sistematica — la falena si accontenta della luce della lampada, cioè della soggettività astratta che, come sappiamo, è, per es., il segreto dell'epicureismo. E veniamo alla conclusione del brano.

"L'altro lato, maggiormente importante per gli storici della filosofia, è questo, che un tal rovesciarsi [dell'attività] dei filosofi, la loro transustanziazione in carne e sangue, è differente secondo la determinatezza che una filosofia in sé totale e concreta porta in sé come segno della propria nascita. Questa è contemporaneamente una risposta per coloro i quali, poiché Hegel ritenne giusta, cioè necessaria, la condanna di Socrate, e poiché Giordano Bruno dové espiare nel fuoco fumoso del rogo la sua fiamma spirituale, credono ora, nella loro astratta unilateralità, di dover concludere che la filosofia hegeliana abbia con ciò pronunciato la propria condanna. Ma è importante, nel riguardo filosofico, rilevare questo lato, perché dalla maniera determinata di questo rovesciamento si può risalire alla determinatezza immanente ed al carattere storico del corso d'una filosofia. Ciò che prima risultava una crescenza è ora determinatezza, ciò che era negatività in sé, è divenuta negazione. Noi vediamo qui come il *curriculum vitae* d'una filosofia portato alle strette, alla sua acme soggettiva, cosí come dalla morte d'un eroe si può concludere sulla storia della sua vita. Poiché io ritengo la condizione della filosofia epicurea come una tal forma della filosofia greca, ciò può al contempo servire a giustificare perché, invece di premettere momenti delle precedenti filosofie greche come condizioni della vita della filosofia epicurea, io concluda piuttosto a ritroso da questa a quella e cosí lasci che essa stessa esprima la sua peculiare posizione."

Marx riprende un concetto dell'inizio di questo scritto, chiudendolo circolarmente. Il rovesciarsi pratico d'una filosofia in sé totale è differente secondo la determinatezza di essa: il che vale a dire che la struttura teoretica d'una filosofia contiene già in sé il destino del proprio rovesciamento pratico. Per questo, aggiunge Marx, Hegel poteva giudicare come fatale la conclusione pratica della filosofia di Socrate e di Bruno senza, con ciò, condannare la propria, perché diversa era la "determinatezza" di ciascuno di questi sistemi. Ma se la conclusione pratica d'una filosofia consegue necessariamente alla sua caratteristica determinatezza teorica, allora non solo si potrà, ma addirittura si dovrà procedere dalla fine al principio, e non viceversa, perché all'inizio non è ancora

manifesta la fine, mentre nella conclusione è presente l'intero corso, cosí come la vita d'un eroe si giudica dalla sua morte e non viceversa. Ma prima di chiarire piú diffusamente l'importanza di questa conclusione è opportuno che tentiamo un giudizio complessivo su tutti i motivi di questo scritto.

La prima constatazione che ci s'impone è che il giovane Marx, nell'affrontare il problema del rapporto fra la filosofia e la realtà mondana extrafilosofica appare accentuare molto piú la condizionalità determinante della filosofia sul mondo che non viceversa; quindi, è su una posizione diametralmente opposta a quella che egli raggiungerà con la concezione materialistica della storia. Non c'è bisogno d'un lungo discorso per mostrare quanto sarebbe sciocco scandalizzarsi di questo sostanziale e profondo idealismo iniziale di Marx, e quanto sia anche inopportuno sforzare questo documento per potervi leggere una tendenza di Marx alla concretezza storica, ad una supposta influenza determinante della realtà sulla filosofia, ed una conclusione relativa alla reciprocità di azione e reazione fra uomo ed ambiente (come fa Cornu, che però ha il merito d'essere stato, con Löwith, uno dei due soli studiosi di Marx ad essersi occupato di questo scritto[40]). Noi teniamo, invece, a sottolineare questa posizione di Marx, e non solo per rispetto della verità storica, ma perché alla dimostrazione d'un materialismo di Marx originario e quasi istintivo preferiamo di gran lunga quella del complesso e profondo travaglio di cui questo scritto ci presenta i primi movimenti, perché esso ci offre sia il primo presentarsi del problema del rapporto di filosofia e mondo in generale, e sia l'emergere, in questo quadro problematico, di alcuni concetti chiave che in un quadro del tutto diverso e con un significato conseguentemente modificato giocheranno un ruolo essenziale anche nella delineazione della concezione materialistica della storia.

Il primo di questi concetti è, evidentemente, quello dello *Umschlagen*, del rovesciarsi pratico della teoria filosofica. La sua presenza, anche a prescindere da tutti gli altri motivi di questo scritto, basterebbe a fermarne l'importanza capitale nello sviluppo del pensiero di Marx. Su di esso dobbiamo, quindi, soffermarci per un momento per determinarne il senso, le fonti, e, almeno per accenni, il destino.

Una filosofia sistematica, articolata come una totalità autonoma, strutturata come un mondo ideale, non può rimanere in

questa definitiva ed immobile compiutezza, in questa intangibile "oggettività." Marx non ci dice perché una tal filosofia, alla quale il mondo esteriore è diventato del tutto indifferente, che, in quanto pura e totale contemplazione, non dovrebbe aver piú bisogno del mondo empirico, debba di nuovo mettersi in rapporto col mondo, a prezzo della sua autosufficienza contemplativa, della sua pretesa a costituirsi a totalità, della sua oggettività, per rifarsi unilaterale, "soggettiva," negatrice, e "tessere intrighi" con la realtà. Comunque, il *rovesciamento pratico* appare, in questa sua prima edizione, il necessario ribaltarsi d'una unilateralità teoretica in una unilateralità pratica della filosofia: e non è meno unilaterale il momento pratico, in quanto esso deve rimanere soggettivo, negatore ed in conflitto col mondo. Che poi questa necessità dipenda dal fatto che Marx pensi che, in fondo, anche la filosofia è interna alla realtà, e quindi il suo costituirsi a totalità autonoma provoca, all'interno della realtà totale, una frattura insostenibile, che il rovesciamento pratico tenderebbe ad eliminare, come un tentativo, da parte della filosofia, di ritornare nella perduta unità con la realtà, tutto questo possiamo anche supporlo nello sfondo di questa concezione del giovane filosofo, il quale, però, ci darebbe allora una conclusione del tutto inaspettata di questa dialettica, e cioè non quella d'una restituzione della perduta unità, ma della successione di diverse epoche filosofiche ciascuna delle quali termina, appunto, con un tal rivolgersi pratico dei grandi sistemi, che Marx paragona alla morte d'un eroe dalla quale si può risalire a tutta la sua vita (un punto, questo, che presenta la seconda fra le grandi anticipazioni di questo scritto, e sul quale dovremo quindi ritornare).

Quest'immagine del succedersi delle grandi epoche filosofiche come di vite d'individui storici ricorda certamente lo Hegel delle *Lezioni*, sia di *Filosofia della storia* che di *Storia della filosofia*; ma se da questa constatazione noi passiamo alla questione piú generale, delle *fonti* di questa veduta del "rovesciamento pratico" e del possibile condizionamento hegeliano di essa, allora la cosa non è piú cosí semplice. Certamente nessuno negherà il generale colorito hegeliano, cioè dialettico, di questa concezione: che l'"anima spirituale" d'un'epoca tenda ad autonomizzarsi, come una parte che si pretende a totalità; che ciò provochi una frattura ed un conseguente movimento di riflessione onde il carattere essenziale, quale che esso sia, di tale autonomizzazione debba rove-

sciarsi nel suo opposto, ancora una volta, quale esso sia, questo è certamente lo schema di moltissime analisi dialettiche di Hegel. Ma se andiamo alla determinatezza dei momenti dell'opposizione noi troviamo qui elevata a legge generale dello sviluppo della storia della filosofia una dialettica di teoria e prassi che in Hegel non raggiunge mai un simile livello universale ed una simile importanza generale. Potremo anche trovare, in Hegel, qualche esempio di "rovesciamento pratico," cioè del ribaltarsi pratico d'un atteggiamento teoretico, ma sempre come movimento particolare ed interno ad una dialettica diversa. E questo, naturalmente, perché proprio l'atteggiamento dello stesso Hegel è prevalentemente teoretico, la filosofia è comprensione di ciò che è, quindi l'uscita alla prassi non sarà che il provvisorio alienarsi dell'essenza teoretica dell'elemento considerato — lo spirito, in una delle sue figure — che condiziona e precede immancabilmente il ritorno ad un piú alto livello della contemplazione.

Nel determinare, quindi, le fonti, o, piú generalmente, le sollecitazioni che hanno potuto suggerire a Marx questo concetto del rovesciamento pratico, non possiamo fermarci a Hegel, ma dobbiamo spingerci fino alle prime manifestazioni della Sinistra hegeliana, che per l'appunto fecero compiere allo hegelismo quel singolare ripiegamento su sé stesso per cui il sistema problematizzava la propria stessa sistematicità, metteva in questione la propria autosufficienza teoretica ed il proprio disinteresse speculativo, e trovava in sé stesso — almeno cosí pensavano quei giovani filosofi che credevano di essere ancora hegeliani — il principio e la ragione per scendere a determinare la realtà, le condizioni religiose, politiche e culturali. L'istanza che la filosofia debba farsi pratica, debba modificare le condizioni, debba *rendere razionale* il reale è già un motivo molto distintamente rilevabile negli scritti di Ruge e dei collaboratori degli *Annali* di questi anni. Soltanto, mentre questi sostengono e vorrebbero attuare il rovesciamento pratico della filosofia hegeliana senza proporsi il problema filosofico del rovesciamento pratico d'una filosofia in genere, Marx assume precisamente questo problema come l'oggetto di tutta la sua attività di pensatore. Per questo egli ha scelto ad argomento del suo lavoro il periodo della massima crisi del pensiero antico, per questo egli non manca di alludere alle condizioni presenti della filosofia hegeliana e per questo, finalmente, quando lo scritto che stiamo considerando troverà la sua prima traduzione

essoterica nell'annotazione che fra poco leggeremo, il vero oggetto delle preoccupazioni di Marx avanzerà in primo piano, senza velature o allusioni, ed esso sarà appunto quello della scissione della scuola. Anzi, quell'inversione metodologica, di cui ora Marx si fa quasi un vanto, di cominciar a considerare il destino d'un' epoca filosofica dalla sua fine per risalire alla sua essenza, vale anche e piú, su un piano molto piú generale, nel rapporto fra la crisi presente e quelle passate: è la presente crisi della filosofia ciò che muove l'interesse di Marx, che per comprenderne il senso risale a ritroso ("discende" come in profondità ai presupposti, per "risalire" al concreto presente, dirà poi nella *Introduzione* del 1857) a ricercare il senso delle crisi filosofiche in genere, fermandosi a considerarlo nel momento storico che gli sembra piú rappresentativo.

Si giustifica dunque l'importanza di questa breve ed oscura pagina del giovane Marx, ed il fatto che vi abbiamo dedicato un interesse piú approfondito che non alla stessa opera maggiore alla quale essa dovrebbe servire da complemento. Importanza che non si mette giustamente in rilievo interpolandovi un sostanziale materialismo storico che invece è molto lontano dagli orizzonti di Marx, ma invece accettandone la problematica e cercando d'individuarvi quegli elementi che son destinati a tradursi in concetti chiave del materialismo storico ulteriore. Che il concetto di "rovesciamento pratico" debba subire modificazioni essenzialissime per diventare il nucleo della concezione del socialismo scientifico basta a dimostrarlo la citazione di uno solo fra i molti testi che ne definiscono il significato nel quadro del materialismo storico: "Tutte le forme e i prodotti della coscienza possono essere eliminati non mediante la critica intellettuale [...] ma solo mediante il rovesciamento pratico dei rapporti sociali esistenti." "Il comunismo si distingue da tutti i movimenti finora esistiti in quanto rovescia la base di tutti i rapporti di produzione e le forme di relazioni finora esistite e per la prima volta tratta coscientemente tutti i presupposti naturali come creazione degli uomini finora esistiti, li spoglia del loro carattere naturale e li assoggetta al potere degli individui uniti."[41] Anche il termine è cambiato: lo *Umschlagen* il semplice capovolgersi, ribaltarsi degli studi giovanili è diventato *Umsturz*, *Umwälzen*, il capovolgere violento, il rovesciare della rivoluzione. Ma, naturalmente, il cambiamento piú essenziale riguarda il soggetto del rovesciamento. Qui, negli

scritti giovanili, ciò che si rovescia è l'atteggiamento filosofico, ed è, in ogni caso, sempre il comportamento della filosofia ad esser in questione: Marx non si preoccupa di sapere quale sarà la conseguenza di questa uscita della filosofia alla prassi, se essa riuscirà a trasformare il mondo, e se l'epoca successiva sarà o no quella della conciliazione di mondo e filosofia; anzi, sembra piuttosto che egli tenda a concepire l'unilateralità soggettivo-pratica della filosofia che s'è di nuovo rivolta al mondo, come la caratteristica non solo dei periodi di crisi, ma addirittura dei momenti finali d'una grande epoca filosofica, il momento della "morte dell'eroe." Nell'*Ideologia tedesca*, invece, anzitutto ciò che è rovesciato sono i rapporti sociali esistenti; e in secondo luogo anche se il rovesciamento dei rapporti sociali è operato dal "comunismo," cioè da un "movimento" che ha dovuto, in precedenza, compiere esso stesso il passaggio dal momento interpretativo della storia a quello deontologico di teoria rivoluzionaria — anche se, dunque, esso ha dovuto prima "rovesciare sé stesso" in quanto filosofia, per diventare, da filosofia della comprensione del mondo, filosofia della sua trasformazione o filosofia della prassi — il fatto che il rovesciamento pratico della filosofia si risolva nel rovesciamento pratico dei rapporti sociali dipende dal carattere tipico della stessa teoria interpretativa della storia, che consiste nel riconoscere la sovrastruttura in genere, quindi anche la filosofia, *quindi anche sé stessa come teoria*, come condizionata dal movimento della produzione e della storia reale. Onde, alla fine, non ogni filosofia può sostenere, e tanto meno operare un reale rovesciamento pratico, ma soltanto quella che abbia già riconosciuto *il condizionamento pratico della propria stessa origine teoretica*: quella che, consapevole d'esser nata dalle cose, possa ad esse ritornare con un'azione efficiente.

Lontanissimi, dunque, i due significati di questo termine secondo che noi lo incontriamo ancora fuori dei quadri del materialismo storico, come qui negli studi preparatori alla Dissertazione, o all'interno di esso, come nell'*Ideologia tedesca*. Pure, la sola suggestione iniziale e generalissima che questo scritto presenta basta già a farne l'importanza notevolissima nella storia dello sviluppo di Marx.

Un secondo elemento di grande interesse offertoci da questo scritto è poi contenuto nella sua conclusione, là dove Marx ferma il criterio metodologico della sua considerazione dei fenomeni

della storia della filosofia: non già dai precedenti alle conseguenze, ma da queste a quelli. Anche questo è un motivo destinato a trovare una fortuna molto rilevante nei futuri sviluppi del pensiero di Marx quando, nella *Einleitung* del '57 ai *Grundrisse*, egli dovrà giustificare il ruolo dell'astrazione cui compete l'enunciazione delle leggi piú generali, dalla quale, però, ad un atteggiamento scientifico concreto non è lecito partire, ma che dev'esser essa stessa guadagnata partendo da quella situazione problematica *presente* che è sempre l'unico oggetto possibile e legittimo della ricerca iniziale.

Prima di passare allo scritto che presenta il risultato piú autentico di queste ricerche di Marx sull'essenza delle crisi filosofiche, e cioè alla seconda fra le tre Annotazioni maggiori alla Dissertazione, c'è ancora un breve passo del settimo ed ultimo quaderno di studi preparatori che può presentare qualche interesse per noi, in quanto si avvicina ancor piú ai motivi dell'Annotazione. Lo scritto si occupa del compito della storiografia filosofica.[42] Esso, dice Marx, non è quello di considerare come punto focale del sistema la personalità, sia pure spirituale, d'un filosofo, e tanto meno di perdersi nella psicologia o nell'erudizione, bensí quello "di separare in ogni sistema le determinazioni stesse, le cristallizzazioni reali che vi dominano dalle prove, giustificazioni discorsive della presentazione dei filosofi nei limiti in cui questi conoscono sé stessi." "Questo *momento critico* nella presentazione d'una filosofia storica è assolutamente necessario per mediare la presentazione scientifica d'un sistema con la sua esistenza storica, mediazione che è anzitutto da farsi proprio perché tale esistenza è storica, e contemporaneamente è stata affermata come filosofica, e perciò sviluppata secondo la sua essenza."

Quest'esigenza metodologica di distinguere e mediare l'aspetto storico e l'aspetto sistematico d'una filosofia, che il giovane Marx ha qui proposto, trova un'applicazione molto diretta nello scritto che meglio di tutti può rappresentarci la posizione di Marx in questo momento, e cioè l'Annotazione n. 2 al IV Capitolo della Dissertazione, sulla quale dobbiamo ora intrattenerci.[43]

Marx incomincia col rimproverare ai discepoli di Hegel la mancanza di coerenza che essi dimostrano nel ricercare ora, nella filosofia del maestro, una "intenzione nascosta" ed un "accomodamento" dopo averne, invece, per molto tempo, seguito alla lettera tutti i movimenti particolari. "Anche nei riguardi di Hegel,

è mera ignoranza dei suoi discepoli se essi spiegano questa o quella determinazione del suo sistema come derivante da un accomodamento e simili, in una parola, che ne diano una spiegazione *morale*. Dimenticano che in un tempo appena trascorso essi aderivano entusiasticamente a tutte le sue unilateralità, come si può loro provare con evidenza dai loro propri scritti. Se essi fossero stati realmente tanto impressionati dalla scienza ricevuta bell'e pronta, da affidarvisi con confidenza ingenua ed acritica, quale mancanza di generosità rimproverare al maestro un'intenzione nascosta dietro al suo testo, a lui, dal quale la scienza non era ricevuta, ma in divenire, ed ai cui limiti estremi egli aveva spinto tutte le forze del suo spirito! Con ciò essi si lasciano, molto piú, sospettare di non aver preso affatto la cosa sul serio prima, ed è la loro propria condizione quella che combattono con l'aria di attribuirla a Hegel, ma dimenticano che mentre egli si trovava in un rapporto immediato e sostanziale col suo sistema, essi vi si trovano in un rapporto riflesso." E prosegue: "Che un filosofo incorra in questa o quell'apparente inconseguenza per questa o quella accomodazione è pensabile; egli stesso può averlo presente nella sua coscienza. Ma quello che egli non ha nella sua coscienza è che la possibilità di tale apparente accomodazione abbia la sua intima radice in un'insufficienza o in un'elaborazione insufficiente del suo principio stesso. Dunque, se veramente un filosofo si è accomodato, i suoi discepoli debbono spiegare, derivandolo *dalla sua coscienza essenziale ed intima*, quello che per lui stesso *aveva la forma di una coscienza essoterica*. In questa maniera ciò che appare come un progresso della coscienza, è al contempo un progresso del sapere. Non si sospetta della particolare coscienza del filosofo, ma si costruisce la sua essenziale forma di coscienza, la si eleva ad una determinata forma e significato e con ciò al contempo la si supera. [capov.] Io considero del resto questa evoluzione non filosofica d'una grande parte della scuola hegeliana come una manifestazione che accompagnerà sempre il passaggio dalla disciplina nella libertà."

In che cosa consista l'accusa di "accomodamento" rivolta contro Hegel dapprima da liberali estranei alla scuola e poi dai suoi stessi discepoli, l'abbiamo già visto determinatamente a proposito dei movimenti di critica antihegeliana e dello stesso nascere della Sinistra. Marx, ora, sviluppando l'idea dell'ultimo frammento che abbiamo considerato, sostiene che queste ragioni di carattere "mo-

rale" o, diremmo oggi, moralistico, non hanno peso perché sono in sostanza estranee al principio della filosofia che è esso a dover essere preso in considerazione. Dobbiamo osservare, in proposito, tre cose: anzitutto, è innegabile che Marx dimostra qui un rigore di pensiero suscettibile dei piú fecondi sviluppi, in quanto reagisce alle accuse contingenti in generale, e pretende che da esse si risalga all'esame dei fondamenti e di tutta la concezione in questione; sostenendo, in definitiva, che il problema d'un "accomodamento" filosofico non si esaurisce nella constatazione di esso, né nella sua semplice condanna, ma va molto oltre, ad investire tutte le connesse questioni di fondo. In secondo luogo, però, dobbiamo aggiungere che Marx non è giusto verso i Giovani hegeliani, perché essi, dalla constatazione d'un "accomodamento" di Hegel con la realtà storica del suo tempo risalivano precisamente al "principio" della sua filosofia, o per accettarlo, ma contemporaneamente dichiararlo incompatibile con il "contenuto" del sistema, ossia con le prese di posizione di fronte ai problemi religiosi e politici (prima maniera della Sinistra); oppure per sottoporre lo stesso principio alla critica (Feuerbach). E infine, ed è forse ciò che interessa di piú, qui troviamo Marx in una posizione opposta a quella che egli guadagnerà tra non molto, proprio in ordine al problema del rapporto fra gli accomodamenti reali e il principio della filosofia hegeliana. Perché sarà proprio la constatazione dell'accomodamento supremo (ma comunque né psicologico, né dovuto a ragioni contingenti) della filosofia giuridico-statuale di Hegel, ossia la constatazione che Hegel traveste da Stato assoluto e ideale lo Stato prussiano del tempo, che spingerà Marx a procedere alla critica del principio dialettico; e piú tardi, quando avrà raggiunto la posizione del materialismo storico, ovviamente Marx non farà dipendere né gli accomodamenti (ossia gli atteggiamenti personali ed empirici) dai princípi, né viceversa, ma farà dipendere gli uni e gli altri da un complesso molto piú vasto e concreto di *condizionamenti materiali*, cioè economici, sociali e storici.

Per ora egli, in sostanza, risolve il problema secondo la classica distinzione della prima Sinistra fra il "principio" del sistema e la sua "esecuzione" (cioè proprio come lo risolvevano Strauss, Bauer e Ruge in questo momento). Soltanto, egli sembra preoccuparsi d'un possibile scadimento, in sede di rigore formale e sistematico, che lo hegelismo in genere potrebbe incontrare sul

terreno delle discussioni particolari, contingenti, non di principio; e quindi, di mantenersi il piú possibile hegeliano anche nel fare, eventualmente, la critica contro Hegel. Per la storia spirituale di Marx questo testo dimostra, fra l'altro, la serietà dell'esperienza hegeliana del giovane pensatore, che non si accontenta di motivi critici discutibili o esterni, ma resiste a distaccarsi da quella filosofia che ha guadagnato le sue convinzioni: il che, ovviamente, rende il prossimo distacco molto piú giustificato e valido.

Subito dopo Marx viene ad affrontare piú direttamente, ma ancora in termini generali, il problema della scissione della scuola nelle due opposte tendenze. "È una legge psicologica," egli dice, "che lo spirito teorico, divenuto libero in sé, si trasformi in energia pratica uscendo come *volontà* dal regno delle ombre dell'Amenthes, e si rivolga contro la realtà mondana, che c'è senza di lui. (Ma è importante, per il riguardo filosofico, di specificare di piú questi lati, perché dal modo determinato di questo rovesciarsi si può risalire all'immanente determinatezza ed al carattere storico d'una filosofia. Noi vediamo qui come il suo *curriculum vitae* è portato alle strette, all'acme soggettiva.) Soltanto la *prassi* della filosofia è essa stessa *teoretica*. È la *critica* che commisura l'esistenza singola all'essenza, la realtà particolare all'idea. Ma questa realizzazione immediata della filosofia è, per sua intima essenza, afflitta da contraddizioni, ed è la sua essenza che prende forma nel fenomeno e gl'imprime il suo sigillo. In quanto la filosofia, come volontà, si rivolge verso il mondo fenomenico, il sistema è degradato a totalità astratta, cioè è divenuto un lato del mondo cui se ne oppone un altro. Il suo rapporto col mondo è un rapporto di riflessione; animato dal suo desiderio di realizzarsi esso entra in lotta con qualcosa d'altro. L'interna autosufficienza e compiutezza è spezzata. Ciò che era luce interiore diviene fiamma struggente che si rivolge all'esterno. Cosí ne risulta la conseguenza che il divenir filosofia del mondo è contemporaneamente un divenir mondo della filosofia, la realizzazione di essa è contemporaneamente la sua rovina, ciò che essa combatte al di fuori è il proprio difetto interiore, e proprio nel corso della lotta essa stessa cade nelle colpe che essa combatte come colpe nel suo contrario, ed essa non può sopprimerle se non cadendovi essa stessa. Ciò che le si oppone e ciò che essa combatte è sempre essa stessa, solo coi fattori invertiti."

Il passo inizia con un singolare aggancio al sistema, cioè alla

*Filosofia dello Spirito soggettivo* ("legge psicologica") di cui Marx sembra voler riprendere per un momento la dialettica di "Spirito teorico," "Spirito pratico" e "Spirito libero" e lo stesso trapasso dello Spirito libero nello Spirito oggettivo (la "volontà"). L'aggancio è molto discutibile, perché questo "Spirito" di cui ora parla Marx non è *soggettivo* ma *filosofico*, quindi assoluto: né vale a giustificarlo l'accenno, piú oltre, alle coscienze *individuali* dei filosofi, appunto perché si tratta di filosofi, cioè di espressioni individuali o "portatori spirituali" dello Spirito assoluto, non di mere coscienze soggettive. In definitiva, con questo inizio Marx vorrebbe addirittura costringere nei ranghi del sistema un movimento problematico che evidentemente (e felicemente) ne esorbita.

Nella sostanza, infatti, siamo di nuovo al problema del "rovesciamento pratico" della filosofia, ed è questo il passo in cui, come abbiamo avvertito, si traduce in forma piú piana l'oscuro discorso del frammento del sesto quaderno, del quale troviamo anche una utilizzazione letterale nella parentesi che segue l'immagine dell'Amenthes, e riprende il criterio metodologico del cammino a ritroso dalle conclusioni ai precedenti delle vicende d'un sistema. Subito dopo il discorso di Marx si chiarisce ancora di piú, presentando le ragioni delle contraddizioni inerenti al "rovesciamento pratico": in quanto esso è operato pur sempre dalla filosofia, si riduce ad un'operazione puramente teoretica, che però, ponendosi in contrasto con la pura autosufficienza e totalità obiettiva del sistema filosofico, ne genera quello che *in termini di pura teoria* è uno scadimento, perché la filosofia resta in sé affetta proprio da quella carenza d'idealità che essa rimproverava al mondo e che l'aveva mossa a rivolgerglisi contro, perché un tal rivolgersi pratico ne diminuiva il livello di teoretico disinteresse. Sembrerebbe che qui Marx (come anche nel sesto quaderno) fosse piú lontano che mai dalle sue future posizioni, e che le sue preferenze andassero al sistema totale e compiuto, che non "tesse intrighi" con la mondanità; che cioè anch'egli intendesse qui la filosofia come puro e speculativo disinteresse. Eppure, nonostante le apparenze, la cosa non sta precisamente in questi termini, ed egli ha già impostato questo problema in un modo che, se non altro, non impedisce affatto futuri e molto diversi sviluppi.

Perché anzitutto Marx, nonostante l'accenno alla "psicologia," intende qui il "rovesciamento pratico" d'una filosofia non come l'atteggiamento arbitrario di alcuni individui filosofi, ma come una

necessità connaturata allo sviluppo stesso della filosofia. Tale necessità si presenta in una forma e con una giustificazione tecnica decisamente dialettica e hegeliana, perché parte dal presupposto d'una totalità piú comprensiva, di cui la filosofia sistematica ed il mondo fanno parte (quella che era soltanto un'ipotesi ermeneutica riguardo al primo scritto diviene certezza in questo secondo) onde già il costituirsi della filosofia a totalità sistematica l'affetta della contraddizione di costituirsi, con ciò, a *totalità parziale*, e quindi la determina all'inevitabile rovesciamento pratico e "soggettivo," cioè negativo e dialettico.

Ora, per quanto una tal concezione della totalità sia *formalmente* ancora hegeliana, pure essa implica già, nella sostanza, una conseguenza che potrà esser molto meno hegeliana, e cioè quella che la filosofia è essa stessa parte della realtà, non *tutta* la realtà, e che al di fuori di essa resta qualcosa (il mondo non filosofico) che potrà anche porre i propri titoli a determinare la filosofia e non soltanto a lasciarsene determinare. In secondo luogo, la considerazione del fatto che quando è la filosofia, e la filosofia intesa in un senso tradizionalmente hegeliano, cioè originariamente totale, autosufficiente e sistematica, a rivolgersi praticamente al mondo, tal suo rivolgersi resta pur sempre teoretico e limitato alla *critica*, mentre qui serve soltanto ad acutizzare la problematicità di tutto il rapporto (perché qui Marx è ancora sostanzialmente idealista, e quindi non può vedere oltre questa contraddizione, né sperare in una soluzione che non sia l'automatica riflessione dei due momenti opposti); questa stessa considerazione, una volta che Marx si sia convinto, almeno tendenzialmente, ad uscire dall'idealismo, potrà convertirsi nientemeno che nella critica dell'atteggiamento di residuo teoreticismo o ideologismo che ancora limita le pretese rivoluzionarie della Sinistra hegeliana, cioè nella *Critica della critica critica* (sottotitolo della *Sacra Famiglia*) o nella critica dell'"ideologia tedesca."

Il rovesciamento pratico della filosofia le fa dunque perdere la sua oggettività, e la riduce ad un atteggiamento soggettivo: cosí Marx aveva detto nel sesto quaderno. Qui egli procede oltre nella determinazione di tale soggettività, che nel mondo antico aveva fatto nascere le filosofie ellenistiche. Ora Marx coglie la concretizzazione di tale soggettività, o il calarsi della filosofia nelle coscienze individuali, nei filosofi del suo tempo, cioè nella crisi della scissione della scuola hegeliana.

"Questo è uno dei lati, se noi consideriamo la cosa *in maniera puramente obiettiva* come realizzazione immediata della filosofia. Ma essa ha anche un lato *soggettivo* — che poi ne è soltanto un'altra forma. — È il *rapporto del sistema filosofico* che vien realizzato, coi suoi portatori spirituali, con le autocoscienze singole nelle quali appare il suo progresso. Dal rapporto che nella realizzazione stessa della filosofia sta di fronte al mondo risulta che queste autocoscienze singole hanno sempre un'esigenza a due tagli, dei quali uno si rivolge contro il mondo, l'altro contro la filosofia stessa. Perché ciò che appare come un rapporto in sé stesso rovesciato nella cosa, appare in esse come un'esigenza e un'azione doppia, contraddicente sé stessa. Il loro liberare il mondo dalla non-filosofia è contemporaneamente la loro liberazione dalla filosofia, che li incatenava come un sistema determinato. E poiché essi stessi concepiscono anzitutto nell'atto e nell'energia immediata dello sviluppo, nel riguardo teoretico non sono ancora andati al di là di quel sistema: essi sentono solo la contraddizione con la plastica autoeguaglianza del sistema e non sanno che in quanto essi si rivolgono contro di esso, essi non fanno che realizzarne i singoli momenti.

"Finalmente questo doppio aspetto dell'autocoscienza filosofica si presenta come due indirizzi, radicalmente contrapposti l'un l'altro, dei quali l'uno, il partito liberale, come possiamo indicarlo in generale, tien fermo, come determinazione principale, il concetto e il principio della filosofia, l'altro, il *non-concetto* di essa, il momento della realtà. Questo secondo indirizzo è la *filosofia positiva.* L'azione del primo è la critica, e pertanto proprio il volgersi della filosofia al di fuori di sé, l'azione del secondo è il tentativo di filosofare, e pertanto il rivolgersi della filosofia in sé, in quanto esso sa il difetto come immanente alla filosofia, mentre il primo lo concepisce come difetto del mondo che deve esser reso filosofico. Ciascuno di questi partiti fa proprio ciò che l'altro vuol fare e che esso stesso non vuol fare. Ma il primo è consapevole, pur nella sua interna contraddizione, del principio in generale e del suo scopo. Nel secondo l'errore, per cosí dire la follia, appare in quanto tale. Nel contenuto, soltanto il partito liberale, perché è il partito del concetto, porta a reali progressi; mentre la filosofia positiva è in condizione di portar solo esigenze e tendenze, la cui forma contraddice al significato.

"Ciò che pertanto dapprima appare come un rapporto rove-

sciato e una scissione ostile della filosofia col mondo, diviene in un secondo momento scissione della singola autocoscienza filosofica in sé stessa, ed appare infine come una separazione esteriore e un doppio aspetto della filosofia come due indirizzi filosofici contrapposti."

La prima contraddizione o scissione della coscienza appare nelle autocoscienze singole come una doppia tendenza negatrice, verso la non filosoficità del mondo e verso la filosofia "totale" che in esse ha perduto la propria oggettività, la propria identità con sé. L'unità originaria del sistema, incarnandosi nelle autocoscienze singole, cioè venendo a dipendere dalla singolarità delle autocoscienze, si spezza in un movimento di estraneazione. Prima, nei riguardi del sistema oggettivo, totale e autosufficiente, la filosofia non dipendeva dall'individualità del singolo pensatore, e solo per questo poteva costruirsi a mondo e bastare a sé stessa: non entrare, col mondo, in un rapporto di negazione che è al contempo autonegazione. Nel momento del rovesciamento, invece, la filosofia viene a dipendere dalle coscienze individuali, in ciascuna delle quali vive la dilacerazione e la contraddittorietà in cui essa è caduta, e le coscienze individuali (che è ormai chiaro come non abbiano piú nulla a che fare con la "psicologia"), tutte rappresentanti questa condizione d'estraneazione, si trovano in un rapporto negativo sia col mondo che con la filosofia, cioè col sistema da cui sono derivate; mentre è evidente che esse non superano il sistema, perché non superano questa loro condizione di negatività, non creano un nuovo sistema, ma, al contrario, reagiscono alla sistematicità della filosofia precedente, alla quale pur restano interne per realizzarne l'articolazione.

Finalmente, questo doppio atteggiamento delle coscienze soggettive prende la forma di due indirizzi diversi. Sembrerebbe che fossimo di fronte ad una delle classiche duplicazioni della dialettica di Hegel: l'autocoscienza che si sdoppia nelle due autocoscienze contrapposte, o, piú ancora, la *Bildung* che si sdoppia nei due atteggiamenti della fede e della "pura intellezione," dialettica richiamata anche letteralmente dal passaggio ov'è detto che ciascuno dei due indirizzi fa quello ch'esso non vuole e che vuole l'altro; pure, c'è un elemento nuovo che diversifica questa dialettica dai piú usuali procedimenti hegeliani: Hegel non avrebbe mai interposto, fra la totalità del primo momento e la sua duplicazione nei due indirizzi contrapposti del secondo, una rifra-

zione "soggettiva" in *ciascuna* coscienza individuale, perché a questi livelli dello spirito assoluto Hegel si disinteressa sovranamente delle coscienze individuali,[44] che sono ormai uscite del tutto dalla sua prospettiva. Marx, invece, sembra voler correggere l'astrattezza ipostatizzante della "duplicazione" di tipo hegeliano, alla quale, pure, non sa rinunciare, con un passaggio attraverso la maggiore concretezza delle autocoscienze singole. Per Hegel, cioè, la rifrazione dei movimenti dialettici dello Spirito assoluto nelle coscienze singole era qualcosa di ovvio, di sottinteso, che però non meritava d'esser detto perché dal punto di vista speculativo la coscienza individuale vi aveva soltanto eccezionalmente e sporadicamente diritto di comparsa; per Marx, invece, la duplicazione dei "partiti" filosofici è essa una conseguenza della scissione delle autocoscienze individuali, ciascuna delle quali rimarrà nella contraddizione pur scegliendo uno dei due partiti; sí da restar disponibile quella quadruplicazione della riflessione (due atteggiamenti contrapposti entrambi ambivalenti) che in Hegel (purché non si parli di coscienze individuali, ma, ad es., di due tipi di coscienza in genere, coscienza nobile e bassa ecc.) prepara di regola il momento della *Aufhebung*. Comunque, beninteso, nonostante queste incertezze e contaminazioni il risultato è lo stesso, e l'eccezione di Marx è stata solo il passaggio d'un attimo, in una delineazione dialettica che è, per tutto il resto, rigorosamente hegeliana.

E veniamo finalmente al merito. I due indirizzi sono la Sinistra e la Destra hegeliane (la filosofia positiva non può piú significare la filosofia di Schelling perché qui si tratta d'un atteggiamento proveniente dal sistema, quindi interno alla scuola). Il primo indirizzo "tien fermo il concetto e il principio della filosofia": evidentemente contro il mondo, che è l'altro estremo della contrapposizione. Esso dunque rappresenta rigorosamente il rovesciamento pratico della filosofia che vuol trasformare il mondo e adattarlo a sé, comportandosi verso il mondo con un atteggiamento di negazione. La sua designazione come "partito liberale," che Marx manterrà anche diversi anni dopo, nell'*Introduzione alla critica della filosofia hegeliana del diritto* (lí la Sinistra hegeliana sarà detta "il partito politico teorico") serve, a nostro avviso, ad accentuare la carica deontologica, attivistica, che la filosofia stessa assume in questa sua traduzione soggettivistico-pratica. Questo "partito" resta, però, pur sempre filosofico,

e pertanto si esprime nel linguaggio teorico della critica. Il suo atteggiamento appare ancora a Marx affetto da contraddizione, perché per esso la filosofia abbandona la propria autosufficienza, e, per adeguare a sé il mondo, non può fare a meno di mondanizzarsi e di uscire da sé stessa. L'altro indirizzo, la filosofia "positiva," al contrario, tien fermo "il mondo," il "positivo," non nel senso degli scritti del giovane Hegel che Marx non conosceva, cioè di realtà empirica ed antifilosofica, ma nel senso di quel "reale" che, appunto, Hegel aveva fatto coincidere col razionale. Ma ormai quella coincidenza è scomparsa, l'unità del sistema è dilacerata, quindi la filosofia positiva, in quanto "tien fermo il mondo," deve rivolgersi verso e contro la filosofia, che nel suo essersi soggettivizzata e rovesciata praticamente non sa piú giustificare il mondo, per modificarla, per adattarla al mondo e riportarla ad esser la filosofia di "ciò che è." Risuona qui certamente tutta la critica della Sinistra contro gli atteggiamenti ortodossi, proclamati già da Feuerbach, ma anche da Bauer, Ruge e dagli altri collaboratori agli *Annali* (per es. in occasione della polemica contro Leo) ostili alla filosofia in quanto tale. Marx coglie qui il senso della scissione della scuola e, in generale, del mondo filosofico tedesco del tempo, nelle due tendenze di cui l'una afferma il dover essere contro l'essere delle condizioni esistenti, vuol razionalizzare il reale, l'altra afferma l'essere contro le "pretese" del dover essere, e vuole che il reale in quanto tale sia dimostrato come razionale. Che l'autentica posizione di Hegel sia molto piú vicina e questa seconda che non alla prima Marx, in questo momento, non può certamente ammetterlo. Egli, anzi, a questo punto, porta questa sua dialettica al punto di maggior vicinanza ai procedimenti hegeliani, tanto da darcene una palese ed anche letterale imitazione in quel movimento di reciprocità per cui ciascuno dei due partiti "fa quello che vuol fare l'altro e che esso non vuole"; il che significa che il "partito della filosofia," col rivolgersi al mondo, finisce col far uscire la filosofia fuori di sé e col diventare, appunto, "partito del mondo," mentre il "partito del mondo," nella sua esigenza di comprendere il mondo e di *trasformare la filosofia* in tal senso, finisce col determinare la propria azione in funzione della filosofia e col diventare "partito della filosofia," A questo punto, però, appare la vera conclusione di tutto lo scritto, nella quale il rigore tecnico del procedimento dialettico cede il passo alle piú sostanziali esi-

genze e convinzioni del giovane filosofo. Dei due "partiti" quello che è "consapevole del suo principio e del suo scopo" è soltanto il partito della filosofia, *il partito del rovesciamento pratico.* Il che significa che Marx non pensa affatto che il rivolgersi al mondo, il "mondanizzarsi" della filosofia ormai soggettivizzata, significhi un'irrimediabile perdita di livello filosofico, una definitiva non-filosoficizzazione, un'uscita integrale dalla filosofia, se, in questa uscita, quel partito può portare con sé la consapevolezza del principio e dello scopo del suo essere, appunto, il partito della filosofia. L'altra tendenza, invece, è affetta da una contraddizione insanabile, e rivela "la follia in quanto tale" perché, pur essendo originata dall'interno del sistema, cioè della filosofia, ora le si rivolge contro, per portarla, in questo caso davvero, fuori di sé, ad abbassare la propria sovranità col porsi al servizio del mondo, delle condizioni esistenti da giustificare. Il che, naturalmente, implica la convinzione che la filosofia sia e resti solo quella che si è praticamente rivolta al mondo per ridurlo alle proprie esigenze. Soltanto, Marx non s'accorge, con questo, d'essere già uscito dallo hegelismo, nonostante la sua precedente difesa di Hegel.

L'ultima paginetta dell'Annotazione[45] sarebbe di ben scarso interesse se non contenesse una testimonianza di notevole valore storico. Dopo d'aver considerato le due tendenze derivanti dall'interno dello hegelismo Marx accenna, in termini molto duri, alle correnti di critica antihegeliana, come a forme "subordinate," detrattrici, senza individualità, alcune delle quali "si riparano dietro una gigantesca figura filosofica del passato; ma non si tarda a scorgerne l'anima sotto la pelle di leone; la voce lagrimevole d'un pupazzo dei nostri giorni e d'altri tempi s'insinua, con un comico travestimento, sotto la voce potente che traversa i tempi, quella d'Aristotele, per esempio, del quale essa si è fatta organo a sproposito: è come se un muto volesse procurarsi la parola per mezzo d'un enorme portavoce." L'allusione è chiarissima, perché uno solo dei critici antihegeliani si rifaceva ad Aristotele: abbiamo qui l'unico documento esplicito d'un giudizio di Marx su Trendelenburg, che viene a collegarsi con le testimonianze indirette d'una sua intenzione di rispondergli in difesa di Hegel. Si tratta, per vero, d'un giudizio per modo di dire, perché manca di qualsiasi argomento determinato, il che farebbe addirittura supporre che in questo momento Marx conoscesse la critica tren-

delenburgiana soltanto per sentito dire. Ma su questa questione ritorneremo tra breve.

Prima di concludere sull'insieme di questi scritti dobbiamo ancora considerare l'ultima delle tre Annotazioni maggiori alla Dissertazione, che contiene alcune osservazioni a proposito delle prove dell'esistenza di Dio. Marx conosce il tentativo hegeliano di restaurarle, ma, come del resto anche gli altri Giovani hegeliani, ha colto l'ambiguità della loro traduzione in linguaggio "speculativo." In sostanza, dice Marx, per restaurarle Hegel finisce col rifiutarle: strani clienti quelli d'un avvocato che per sottrarli alla condanna è costretto ad accopparli egli stesso! Le prove sono semplici tautologie, e la piú celebre di esse, quella ontologica, non lo è meno, perché si riduce all'affermazione: "Ciò che mi rappresento come reale è per me una rappresentazione reale." Piú interessante, perché dimostra lo spirito pur sempre hegeliano dell'ateismo di Marx, è la sua critica della critica kantiana della prova ontologica: l'argomento dei "cento talleri," secondo Marx, non critica, ma conferma la prova stessa, perché se qualcuno si immagina di possedere cento talleri essi valgono per lui come reali, e ci contrae su anche dei debiti. Talleri reali, del resto, hanno *la stessa* esistenza di divinità immaginarie; un tallero reale non esiste forse soltanto nell'immaginazione, cioè nella convenzione degli uomini? Portatelo in un paese ove esso non abbia corso, introducete carta moneta in un paese che non ne conosca l'uso, e si riderà della vostra immaginazione soggettiva!

Non c'è bisogno di notare che l'argomento kantiano non contemplava affatto la convenzionalità del denaro, ma voleva soltanto dimostrare l'impossibilità del passaggio dal piano del pensiero a quello dell'esistenza; Marx, invece, qui da buon hegeliano, si aggrappa a questa possibile riduzione del tallero a convenzione, cioè, come diceva Hegel, a "pensiero," per inferirne la riduzione a pensiero del reale *tout court*. Soltanto, questo hegelismo è hegelismo di sinistra perché fa emergere il possibile ateismo del sistema: "*Ciò che un paese determinato è per determinati dèi venuti dall'estero* [e cioè un territorio ove questi dèi non possono ottenere alcun riconoscimento] *il paese della ragione lo è per Dio in generale; è una terra ove la sua esistenza cessa.* Ovvero, le prove dell'esistenza di Dio non sono che prove *dell'esistenza della coscienza umana* essenziale, sue spiegazioni logiche. Per es., la prova ontologica: qual è l'essere che è immediatamente per il

solo fatto d'esser pensato? L'autocoscienza. In questo senso tutte le prove dell'esistenza di Dio sono prove della sua *non esistenza, confutazioni* di tutte le rappresentazioni d'un Dio. Prove reali dovrebbero, al contrario, dire: 'Poiché la natura è fatta male, Dio è'; 'Poiché c'é un mondo irrazionale, Dio è'; 'Poiché il pensiero non è, Dio è.' Ma che cosa significa questo, se non che *per colui per il quale il mondo è irrazionale, per costui Dio è? Ovvero, la non ragione è l'esistenza di Dio.*"[46]

Un bilancio di questo primo periodo dell'attività filosofica del giovane Marx appare un'impresa abbastanza complessa; esso deve basarsi su testi d'un'estrema densità che documentano un lavoro intensamente tormentato di autochiarificazione. In fondo, bisogna concluderne che il lavoro maggiore di questi anni, la Dissertazione, è molto meno importante di queste poche paginette di tentativi preparatori o di annotazioni, che ci hanno occupati cosí a lungo, perché soltanto da esse risultavano con relativa certezza i veri interessi, i veri problemi e la posizione generale del giovane filosofo in questo momento. Noi abbiamo tentato una lettura ravvicinata di questi testi, minori per ampiezza ma maggiori per importanza, e la nostra interpretazione sarà certamente discutibile, ma vale a nostra giustificazione la circostanza che essi — a quanto sappiamo — non sono mai stati commentati esaurientemente e compiutamente da alcuno studioso (ad eccezione del breve passo sull'"accomodamento," che però, staccato dagli altri, sembra fatto apposta per indurre ad interpretazioni discutibili).[47] Salvo Löwith, l'unico che ha loro concesso un'attenzione alquanto frettolosa e superficiale, è stato Cornu, con la cui interpretazione non possiamo esser del tutto d'accordo, e non perché sia falso che il problema capitale di Marx in questo momento sia quello del rapporto fra la filosofia e il mondo (fra "uomo ed ambiente," egli dice, ed è già alquanto diverso) ma perché Cornu ci presenta un Marx quasi materialista, già tutto orientato alla concretezza dei fatti storici ed alla formula risolutiva della "reciprocità" dei due opposti condizionamenti, come se egli non avesse mai potuto sostenere niente di diverso, e come se il materialismo storico fosse stato per lui una specie d'idea innata, sia pure alquanto dormiente agl'inizi, e soltanto in via di diventare sempre piú chiara e distinta.

Noi crediamo invece che Marx abbia sentito il problema in tutta la sua gravità, e che si sia accinto ad elaborarlo con la piú coraggiosa ed onesta disponibilità speculativa verso tutte le so-

luzioni che gli s'imponessero. In particolare, noi pensiamo che ciò offra molti vantaggi in ordine allo sviluppo del giovane pensatore: perché anzitutto questi testi ci hanno offerto un sicuro punto di partenza per questo sviluppo stesso, il cui corso potrà esser molto piú chiaramente distinto e misurato ove noi possediamo un tal essenziale punto di riferimento iniziale. In secondo luogo, perché la tormentata e difficile problematizzazione del rapporto fra la filosofia e il mondo ci dice quanto seria sia stata la stessa esperienza filosofica speculativa e, diciamolo pure francamente, *spiritualistica*, del giovane Marx, il quale, pur senza gli scrupoli religiosi del giovane Engels, sente profondamente l'esigenza della sovranità del pensiero che, secondo tutta la tradizione speculativa da Aristotele a Hegel, non può né deve esser determinato che da sé stesso; ed è anche intimamente convinto che sia la filosofia a doversi impegnare nella trasformazione del mondo, pur assumendo su sé stessa la tragica contraddittorietà di quest'impegno. (Cornu, è vero, ammette che Marx, ora, è "idealista," e che per lui, quindi, ora, sono le idee a fare la storia, ma non ci sembra che penetri la profonda problematicità che già complica questo idealismo: una garanzia di futuri sviluppi molto piú valida che non un semplice e quasi empirico gusto del concreto, della storia, per es. politica, che invece a noi pare che Marx ora non possegga affatto.)

Queste considerazioni ci spingono allora a tentare un discorso conclusivo sulla posizione del giovane Marx negli anni della preparazione della Tesi, discorso che ha come punto di riferimento obbligato quello delle due esperienze fondamentali che hanno determinato questi primi movimenti spirituali del giovane filosofo, e cioè il pensiero di Hegel e quello della prima Sinistra hegeliana. Il personalissimo andamento di queste esperienze, che abbiamo già ricordato, è confermato nella maniera piú evidente, e anche interessante, già nei riguardi del rapporto del giovane Marx con Hegel, come nella Dissertazione cosí nei lavori complementari. Essi dimostrano anzitutto l'acquisto d'una padronanza veramente sovrana del metodo dialettico, che Marx applica con maggiore perizia dei suoi compagni anche molto piú anziani di lui, soprattutto in quanto non si limita a tracciare triadi, movimenti di negazione e superamento, diremmo, su una sola linea, ma insiste nella descrizione di quel gioco di rifrazioni e riflessioni reciproche che costituisce l'aspetto piú difficile, ma anche

piú plausibile della dialettica della *Logica*. Pure, questa ripetizione delle strutture formali dello hegelismo non serve a rivestire né una riproduzione poco originale di contenuti che fossero già stati presentati e schematizzati dal sistema, né, come avviene spesso in molti epigoni, la loro totale assenza, in un'arbitraria ed artificiosa discussione di argomenti inesistenti. La dialettica, invece, serve a Marx per impostare ed articolare un suo problema originale, che gli è sollecitato dalla stessa realtà delle condizioni della filosofia, ai suoi giorni: il problema delle grandi crisi del pensiero d'un'epoca, che sono viste da Marx, essenzialmente, come *crisi dell'autocoscienza sistematica* della filosofia stessa.

Quest'argomento Marx non l'ha certamente trovato in Hegel, anzi, una volta che l'epoca gliel'ha suggerito, egli non ne ha trovato in Hegel né la soluzione né un qualunque avvio ad una soluzione. E s'intende, perché per Hegel un tal problema non può sussistere, in quanto egli non ha sperimentato, nella sua vita di pensatore, la crisi dell'autonomia speculativa d'un grande sistema, bensí, al contrario, da un lato la crisi del grande tentativo illuministico di portare la filosofia verso il mondo, di far valere le ragioni della ragione nel campo della politica, della religione e della cultura, e dall'altro, la crisi di *formazione* dell'idealismo. Mentre il piú grande episodio della storia filosofica del tempo, la filosofia kantiana, egli lo ha visto piuttosto distribuirsi secondo questi due lati (conclusione dell'illuminismo, inizio dell'idealismo) che non raccogliersi in un'autonomia *conclusiva*, che, del resto, la filosofia kantiana non possiede affatto, aperta com'è a tutte le problematizzazioni possibili: diremmo, a quella suprema e drammatica "inconcludenza" che però (a nostro avviso, s'intende, non ad avviso di Hegel) ne costituisce il piú alto ed autentico merito storico. Hegel, insomma, non ha mai potuto considerare il problema della crisi d'una filosofia "in sé totale," come dice Marx, perché dinnanzi a lui una filosofia "in sé totale" non c'è ancora, si tratta di costruirla, e questo è appunto il compito cui dedica tutta la sua vita; né, d'altra parte, egli è vissuto abbastanza a lungo da mettere in crisi egli stesso, come Platone, il proprio sistema: non abbiamo uno Hegel autocritico.

Anche, quindi, quei passaggi hegeliani che potrebbero suggerire una rassomiglianza con il problema di Marx, quei passaggi in cui Hegel tenta di tracciare una contrapposizione di attività teoretica e attività pratica (come, per es., nella *Fenomenologia*,

la sezione sulla Ragione, o nell'*Enciclopedia*, la successione, nella dialettica dello Spirito soggettivo, di Spirito teoretico e Spirito pratico) hanno, in realtà, molto poco a che fare con esso. Perché né il lato teoretico di quelle contrapposizioni ci presenta una *filosofia sistematica* "in sé totale" — che nel sistema hegeliano è raggiunta solo alla fine — né il loro lato pratico ci presenta un atteggiamento rovesciato di cui sia quella filosofia sistematica e in sé totale ad esser soggetto, previa la rinuncia alla propria sistematicità, totalità ed oggettività. In Hegel si tratta di aspetti ancora parziali, laterali, reciproci, *interni* al processo di formazione d'una filosofia totale; in Marx, del destino cui la stessa filosofia totale, una volta conclusasi, come tale, a mondo autonomo, deve soggiacere, evidentemente in quanto essa non è riuscita a farsi esauriente espressione della totalità reale, a ridurre tutta la realtà nella propria formulazione; e la realtà mondana che le resta di fuori e contro l'attira verso di sé e si fa di nuovo termine e scopo esteriore dell'attività di lei.

L'autosufficienza della filosofia è dunque messa in questione, e non soltanto da un punto di vista metafisico. Marx, infatti, non parla *della* filosofia in sé totale, ma *di una filosofia* in sé totale, ed allinea nel tempo le crisi del rovesciamento pratico della filosofia, il che prelude a che esse siano, comunque, messe in rapporto con la storia. Anche Hegel, certo, aveva seguito lo sviluppo dell'Idea assoluta lungo le sue fasi storiche, ma il raggiungimento d'una filosofia "in sé totale," cioè della filosofia speculativa, appariva situarsi a quel limite in cui è concluso, cioè saputo, il senso stesso della storia, quindi, in ordine di valore se non in senso cronologico, alla fine dei tempi, perché i tempi successivi ad una filosofia totale non potrebbero aggiungere ad essa alcuna acquisizione, alcuna esperienza, alcun elemento sostanziale di sapere. In Marx, invece, sembra che il rovesciarsi pratico della filosofia sia l'aspetto piú evidente di crisi *ricorrenti* di quelle filosofie — al plurale — che hanno soltanto *preteso* (altrimenti le crisi non ci sarebbero state) di costituirsi a totalità. E questa ricorrenza non può nascondere il proprio andamento cronologico e dunque il proprio rapporto con la storia dei fatti umani, extrafilosofici ed extraculturali. La loro presenza non s'impone ancora alla considerazione di Marx, comunque è già aperto il varco attraverso cui essi s'insinueranno nel suo idealismo, ancora in apparenza incrollabile, per sconvolgerne tutta la struttura.

Ma, come abbiamo già notato nel leggere la seconda Annotazione, il discorso non può concludersi sul rapporto fra il giovane Marx e Hegel, perché le ragioni di fondo che muovono tutto l'interesse di Marx, lo scopo della sua ricerca, ciò che egli, insomma, vuol sostenere, riguarda non tanto le crisi ricorrenti della storia della filosofia, quanto la crisi della filosofia del suo tempo, quella crisi della filosofia hegeliana nella quale egli stesso, data la sua profonda esperienza dello hegelismo, si sente coinvolto. Ed è questo, anzi, il primo punto che ci sembra piú urgente di mettere bene in luce: Marx, pur concordando sostanzialmente con l'esigenza dei Giovani hegeliani che la filosofia si faccia prassi, e sia pure prassi teoretica, cioè critica della realtà, non vuole semplicemente accettare il fatto della crisi ed inserirvisi ad un certo punto, risparmiando a sé stesso tutto il travagliato percorso che la Scuola ha compiuto dalla morte di Hegel fino a lui stesso. Anzi, se egli ha qualcosa da rimproverare ai suoi amici della prima Sinistra, è di non aver vissuto la crisi in tutta consapevolezza, di essersi lasciati distrarre da aspetti contingenti ed esteriori, e di non aver sperimentato la crisi del "principio," o del rapporto fra il principio e l'esecuzione.

A parte la giustezza di quest'accusa, sulla quale abbiamo già fatto le nostre riserve (ed è sintomatico che non abbiamo finora documenti d'una seria considerazione, da parte di Marx, della *Critica della filosofia hegeliana* di Feuerbach, del 1839, e la stessa maniera superficiale in cui egli ora tratta Trendelenburg non lo abilita certo ad approfondire il possibile senso filosofico degli apparenti "accomodamenti" esteriori), Marx non vuole, comunque, accogliere a buon mercato i risultati che finora la crisi può offrirgli, ma è deciso a ripeterne tutto il difficile corso, ed a compiere la prova estrema, che è quella di giudicare la crisi stessa col metro del principio della filosofia che è in crisi, di *tentare una spiegazione dialettica della crisi della dialettica* stessa, in quanto è dialettica hegeliana, cioè principio dello hegelismo. Se, insomma, la Sinistra vuol tentar d'aprire alla prassi la stessa filosofia hegeliana, di funzionalizzare la dialettica in senso rivoluzionario, pur restando fedele al principio, pur restando hegeliana, cioè atteggiamento filosofico-speculativo, Marx vuol esaminare le condizioni ed i limiti della possibilità d'una tale impresa, e coglierne, conseguentemente e dall'interno, tutti gli aspetti, che non possono non apparirgli contraddittori. E se, alla fine, egli fa giocare di nuovo

le proprie convinzioni piú segrete, introducendo quasi di forza — in una dialettica che tradizionalmente, in senso hegeliano, avrebbe dovuto far ritornare la filosofia su sé stessa, farle riconquistare un'autonomia totale — la superiorità di quell'atteggiamento che, al contrario, armato del "principio" (che, in quanto principio d'una dialettica deontologica, non è piú hegeliano) si lancia alla trasformazione del mondo senza rimedi o garanzie contro il pericolo del processo all'infinito, ciò non significa che la contraddizione, già chiaramente individuata, d'una prassi *che resta pur sempre teoretica*, abbia trovato la sua definitiva risoluzione. Il rovesciamento pratico, dunque, nasce nel pensiero di Marx in un quadro mentale idealistico, come problema di fondo della filosofia del tempo. Egli non può certo risolverlo ora, perché per risolverlo impiegherà, si può dire, tutta la vita, se si pensa che esso ritorna anche nel quadro della concezione materialistica della storia come problema del rapporto fra l'interpretazione della storia e la sua modificazione, ovvero come problema del rapporto fra la formulazione della legge scientifica, la "previsione" degli sviluppi futuri della storia sociale, ed il momento operativo dell'azione rivoluzionaria, ovvero anche, al limite, come problema del rapporto fra la concezione materialistica stessa e le condizioni storiche dalle quali essa è emersa ed alle quali ritorna come teoria-azione rivoluzionaria (tre diversi modi di presentarsi dello stesso problema, evidentemente). In ogni caso, questi brevissimi scritti giovanili di Marx dimostrano che il suo stesso idealismo di questo periodo non è scolastico, ma intensamente ed acutamente problematico: il che significa che gli sviluppi futuri del pensiero di lui si pongono, nei loro riguardi, su una linea di maggior coerenza di quanto non sembrerebbe a prima vista, e senza che, per dimostrarlo, occorra "materialisticizzarne" violentemente il significato.

### 4. *Gli articoli della "Gazzetta renana"*

Il periodo della piú attiva partecipazione di Marx alle vicende della Sinistra è quello che corre dalla laurea all'assunzione della direzione, di fatto, della *Gazzetta renana*, e cioè approssimativamente dall'aprile 1841 all'ottobre 1842. Il 1841 è, come sappiamo, l'anno della vera e propria conversione dei Giovani hegeliani all'opposizione politica, alla quale essi furono spinti e costretti

dall'atteggiamento sempre piú reazionario del governo e delle autorità prussiane, ed è l'anno in cui appaiono *La triarchia europea* di Moses Hess, l'apologia di Federico II di Köppen, dedicata a Marx, e anche, sugli *Annali di Halle*, quello studio di Bauer su *Lo Stato cristiano e il nostro tempo* che lo stesso Köppen, nella sua lunga lettera a Marx del 3 giugno 1841, dice ispirato da Marx. Nel luglio Ruge è costretto a cambiare gli *Annali di Halle* in *Annali tedeschi*, nell'agosto appare la prima parte della *Critica dei Sinottici* e nel settembre vien tenuto il celebre banchetto liberale in onore di Welcker. In ottobre viene pronunciata la prima interdizione contro Bauer, finalmente, nel novembre appaiono la *Posaune*, e l'opera che piú di tutte doveva orientare i Giovani hegeliani ad una critica decisiva, ancora limitata, quanto all'oggetto, alla religione, ma che già offriva gli elementi teorici validi ad un'estensione integrale della critica stessa, *L'Essenza del Cristianesimo*.

La questione della effettiva partecipazione di Marx alla stesura della *Posaune* e della successiva *Dottrina hegeliana della religione e dell'arte* non è stata risolta con sicurezza: in fondo neppure l'epistolario di Marx (unica nostra fonte d'informazione, del resto) può fare una luce decisiva al riguardo, perché sappiamo come Marx avesse l'abitudine di stendere progetti molto vasti e di non condurli a termine perché la sua scrupolosità di preparazione lo faceva ingolfare nella raccolta piú estesa e complessa del materiale, onde nuovi interessi non potevano non sovrapporsi al primitivo disegno; e perciò c'è poco da credere alle sue dichiarazioni d'aver "quasi pronto" un certo lavoro, ed alle sue promesse a Ruge d'un sollecito invio. È ciò che accadde certamente per la continuazione della *Posaune*, che Marx aveva progettato piuttosto come un trattato sulla religione e l'arte cristiane, e col quale avrebbe dovuto contrapporre ai tentativi d'uno storicismo "cristiano-germanico" degli aderenti al circolo di Federico Guglielmo IV il reale sviluppo storico della religione e dell'arte cristiane per dimostrare, fra l'altro, quanto esse fossero conteste d'elementi pagani. Questi studi occuparono Marx per molti mesi, forse per quasi tutto il periodo che stiamo considerando (maggio 1841-luglio 1842). Il risultato di questi studi non è però, come abbiamo detto, l'opera pubblicata anonima sulla dottrina hegeliana dell'arte e della religione, che quasi certamente è tutta di stesura baueriana, ma soltanto la raccolta del materiale, superstite nei

cinque quaderni di *excerpta* di Bonn (aprile-maggio 1842), che però ci presentano uno stadio già avanzato del lavoro di preparazione.[48] Gli estratti di questo periodo non ci dicono nulla, invece, d'un'intenzione di Marx manifestata a Ruge proprio in questo torno di tempo (5 marzo 1842) di stendere una critica della filosofia del diritto di Hegel nella sua parte riguardante la deduzione della monarchia ereditaria: prima idea di quella che l'anno dopo sarà la *Critica del diritto statuale hegeliano*, fortunatamente realizzata nel 1843, sia pure in modo incompleto.

L'interesse di Marx ai problemi di storia della religione e dell'arte cristiana soggiacque all'inevitabile destino d'esser soppiantato da un interesse piú attuale, quello ai problemi giuridici e politici, sollecitato dall'attività di collaborazione e poi di effettiva direzione della *Gazzetta renana*. Noi sorvoleremo sulle vicende che portarono prima all'assunzione del giornale nelle mani dei Giovani hegeliani, e poi alla sua soppressione, vicende narrate esaurientemente da tutti i biografi di Marx, per prendere invece in esame gli articoli che egli vi pubblicò. Prima, però, dobbiamo dir qualcosa di altri due scritti che sono quasi certamente anteriori all'inizio della collaborazione di Marx alla *Renana* e che egli inviò a Ruge ai primi del 1842 per gli *Annali tedeschi*. Ruge, però, li considerò troppo spinti per pubblicarli subito in Germania, e li mise insieme a quelli che conservava per farli stampare in Svizzera. Cosí essi apparvero nel successivo febbraio 1843 sugli *Anekdota*. Si tratta di un breve scritto "posaunistico" che si ricollega ad altri articoli apparsi sugli *Annali* a proposito del rapporto fra Strauss e Feuerbach; e di un lavoro molto piú ampio sulle istruzioni reali per la censura in Prussia.

Il primo scritto porta il titolo *Lutero arbitro fra Strauss e Feuerbach*, e vuol rispondere a tre articoli apparsi sugli *Annali tedeschi*, l'ultimo dei quali pare fosse di Stirner.[49] È firmato *Kein Berliner* perché quelli, ugualmente anonimi, portavano rispettivamente le firme di *Ein Berliner*, *Auch ein Berliner* e *Ein Philosoph*. Per dimostrare la superiorità di Feuerbach su Strauss in ordine alla teoria critica del miracolo, Marx cita un brano delle opere di Lutero, dichiarando che esso conferma non solo che il miracolo "è la realizzazione d'un desiderio naturale o umano in modo soprannaturale," ma tutte le definizioni di "provvidenza, onnipotenza, creazione, miracolo, fede" contenute nell'*Essenza del Cristianesimo*. È questo lo scritto che si conclude: "Non c'è per voi

alcun'altra strada alla *verità* e *libertà*, se non attraverso il *torrente-di-fuoco* (*Feuer-Bach*). Il torrente di fuoco è il *Purgatorio* del presente."[50] A parte la forma "posaunistica," invero molto scoperta, specie all'inizio, questo scritto ha un'importanza storica maggiore di quanto non appaia dal merito specifico, perché contiene la prima esplicita dichiarazione di Marx che riguardi Feuerbach, la quale viene poi a breve distanza dall'apparizione dell'*Essenza del Cristianesimo*. Incómincia forse a prepararsi, nell'animo di Marx, la successione dell'influenza di Feuerbach a quella di Bauer, che constateremo a suo luogo.

Il secondo scritto finito sugli *Anekdota* riguarda le istruzioni emanate da Federico Guglielmo IV ai censori del regno, e pubblicate dalla *Gazzetta generale di Stato prussiana* (n. 14 del 14 gennaio 1842) che, sotto l'apparenza di esortazioni ad una maggiore liberalità, confermavano e, come dice Marx, di fatto peggioravano il decreto in vigore dal 1819 (prorogato dal re nel 1841) che eseguiva le deliberazioni antiliberali del celebre congresso di Karlsbad del 1818.

L'articolo di Marx è redatto in forma brillante e curata, pervaso da un'ironia spesso anche molto fine, esente da pesantezze retoriche, e solo talvolta indulgente alle sottigliezze dialettiche proprie dello stile tedesco del tempo. Esso commenta la lettera di alcuni passi delle istruzioni reali del 1842 confrontandole talvolta col testo del decreto del 1819 per mostrare come, non che essere alleviata, la pressione censoria fosse aggravata dalle istruzioni attuali. Il tono dall'ironia iniziale va man mano riscaldandosi fino all'aperta indignazione sí da giustificare la prudente esclusione dell'articolo dagli *Annali* e la sua pubblicazione all'estero. Dal punto di vista filosofico, ovviamente, esso non va al di là d'una generale affermazione della libertà di stampa, e soltanto qualche luogo isolato offre ora una reminiscenza hegeliana ("l'esame della verità deve essere esso stesso vero; il vero esame è la verità spiegata, i cui lati dissociati si riuniscono nel risultato"), ora qualche consonanza con espressioni appartenenti a scritti posteriori e piú impegnativi; ma, piú spesso usuali, anche se acute, argomentazioni a favore della libertà di coscienza e di espressione: "Il legislatore specificamente cristiano non può riconoscere la morale come sfera indipendente e santificata in sé stessa, dal momento che ne rivendica alla religione l'essenza interiore e universale. La morale indipendente offende i princípi uni-

versali della religione, e i concetti particolari della religione sono contrari alla morale. La morale riconosce solo la propria religione generale e razionale e la religione solo la propria morale particolare e positiva. In base a queste istruzioni la censura dovrà quindi condannare tutti gli eroi intellettuali della morale, come ad esempio Kant, Fichte e Spinoza, quali persone irreligiose che offendono "disciplina, usanze e decenza esteriore" (l'ultima citazione riguarda, naturalmente, il testo delle istruzioni). In conclusione: "La cura radicale per la censura sarebbe la sua abolizione, perché l'istituto in sé è cattivo e le istituzioni sono piú potenti degli uomini."[51]

E veniamo agli articoli della *Gazzetta renana*, sorvolando, come abbiamo detto, sulle circostanze della fondazione di questo giornale da parte del gruppo liberale di Oppenheim, Mevissen, Jung ecc.[52] cui presto si aggiunsero, come abituali collaboratori, i *Freien* di Berlino, Hess, alcuni liberali di Königsberg e di Colonia, e, piú tardi degli altri, Marx, il cui primo articolo apparve in sei puntate a partire dal 5 maggio 1842. Anch'esso è dedicato alla questione della libertà di stampa, e riguarda immediatamente i dibattiti che si erano tenuti su quest'argomento al sesto Parlamento renano, riunitosi dal 23 maggio al 25 giugno 1841. Di queste sedute erano stati pubblicati i protocolli,[53] e inoltre la *Gazzetta generale di Stato prussiana*, d'ispirazione governativa, aveva trattato in tre articoli l'argomento della censura, illustrando le ragioni delle disposizioni del governo.[54] Marx dedica la prima puntata, introduttiva, del suo articolo, apparsa nel supplemento al n. 125 del 5 maggio 1842 appunto agli articoli della *Gazzetta generale prussiana*, e le altre cinque, apparse rispettivamente nei supplementi ai numeri 128 dell'8 maggio, 130 del 10, 132 del 12, 135 del 15 e 139 del 19 maggio '42, ai dibattiti veri e propri, e particolarmente ai discorsi dei rappresentanti dei principi, dei nobili, dei borghesi, e finalmente a quelli di alcuni rappresentanti dei contadini. La difesa del principio della libertà di stampa, dell'abolizione della censura e della promulgazione d'una legge sulla stampa è condotta con grande varietà di toni, secondo le diverse posizioni contrarie prese di mira. Prevalentemente ironico è il tono dell'introduzione, pur non mancando un interessante motivo di consonanza anticipatrice con la *Critica del diritto statuale hegeliano* nel ritorcere contro la *Gazzetta generale prussiana* d'aver ammesso sconsideratamente che in Prussia "la vita reale

dello Stato è priva di spirito politico, e che a sua volta lo spirito politico non risiede nello Stato reale." Piú solido l'inizio del secondo articolo, che ha accenti del Marx piú maturo: "L'opposizione liberale ci testimonia il livello d'un'assemblea politica, come l'opposizione in genere quello d'una società. Un'epoca nella quale dubitare dei fantasmi è ardimento filosofico, nella quale ribellarsi ai processi contro le streghe è paradosso, un'epoca simile è appunto l'epoca legittima dei fantasmi e dei processi contro le streghe. Un paese che, come l'antica Atene, considera i piaggiatori, i parassiti e gli adulatori come eccezione alla ragione popolare e come buffoni, è il paese dell'indipendenza e dell'autonomia. Un popolo invece che, come tutti i popoli dei tempi antichi, per pensare ed esprimere il diritto e la verità ha bisogno dei buffoni di corte, può essere solo un popolo di dipendenti e di schiavi. Una Dieta nella quale l'opposizione assicura che la libertà del volere appartiene alla natura stessa dell'uomo, perlomeno non è la Dieta della libertà del volere. L'eccezione conferma la regola. L'opposizione liberale ci mostra che cos'è diventata la posizione liberale, fino a che punto la libertà s'è fatta uomo. Perciò, se abbiamo osservato che i difensori della libertà di stampa alla Dieta non furono affatto all'altezza del loro compito, tutto ciò vale ancor piú per l'intera Dieta."[55] Al rappresentante dei principi, che aveva affermato che la censura è un male minore che non il disordine della stampa, e "infatti" sia l'intera Germania che la Prussia avevano emanato leggi censorie, Marx risponde: "Le leggi contro la libertà di stampa confutano la libertà di stampa. [capov.] Si tratta d'un argomento diplomatico contro ogni riforma, che esprime nel modo piú risoluto la teoria classica d'un partito determinato. Ogni limite posto alla libertà è una prova effettiva e irrefutabile che un tempo i potenti avevano la convinzione di dover limitare la libertà, e questa convinzione serve da norma che il sole si muoveva intorno alla terra. Venne forse confutato Galileo? Cosí anche nella nostra Germania s'era costituita a legge la convinzione ufficiale, condivisa da alcuni principi, che l'esser soggetti alla servitú della gleba fosse una particolarità di alcuni individui, che la verità venisse accertata nella maniera piú esatta per mezzo d'un'operazione chirurgica — alludiamo alla tortura —, che le fiamme della terra dovessero anticipare all'eretico le fiamme dell'Inferno. La schiavitú legale della gleba non era forse una prova reale contro le ubbie razionali secondo le

quali il corpo umano non dev'essere oggetto di mercato e di possesso? La tortura non confutava forse la stolta teoria secondo la quale il salasso non può far zampillare la verità, lo squartamento non rende sinceri, gli spasimi non sono confessioni?"[56]

Piú oltre, nel ricordare il deperimento culturale tedesco "nell'epoca della piú stretta osservanza della censura dal 1819 al 1830," Marx introduce un singolare accenno a Hegel: "L'unico campo letterario nel quale pulsasse ancora uno spirito vitale, cioè il campo della filosofia, cessò di esprimersi in tedesco, perché la lingua tedesca aveva cessato di essere il linguaggio del pensiero. Lo spirito si espresse allora con parole misteriose ed incomprensibili, perché le parole comprensibili non potevano piú venir intese." In definitiva, il rappresentante dei principi "rappresenta il lato negativo della sua casta nell'attacco contro la formazione storica della libertà di stampa" (e poco piú oltre, con notevole anticipazione della *Kritik*: "Ovvero [...] non esiste una letteratura principesca che muta in zoologia tutta l'antropologia: intendo l'araldica?"). "L'oratore dei principi espose innanzi tutto motivi diplomatici, dimostrò l'illegittimità della libertà di stampa, secondo quelle convinzioni principesche, che si sono espresse anche troppo chiaramente nelle leggi di censura; giudicò che lo sviluppo piú nobile e vero dello spirito tedesco fu reso possibile dagli impedimenti dall'alto; polemizzò infine contro i popoli, biasimando con nobile sdegno la libertà di stampa quale l'indelicato, indiscreto linguaggio d'un popolo rivolto contro sé stesso."[57]

A differenza dal rappresentante dei principi l'oratore dello *Stand* dei nobili, del quale Marx si occupa nelle due puntate successive, "non polemizza coi popoli, bensí con gli uomini. Nella libertà di stampa combatte la libertà umana, nella legge sulla stampa la legge stessa." Egli avrebbe voluto demandare alla Dieta stessa la decisione sulla pubblicità dei propri dibattiti, rendendola, contrariamente, un organismo privilegiato nei confronti di coloro che esso rappresentava, e della necessaria universalità della legge. "L'oratore conosce solo le province delle delegazioni provinciali, non le delegazioni provinciali delle province. Quelle hanno una provincia nella quale esplicare la propria attività, ma la provincia non ha delegazioni provinciali per mezzo delle quali diventar attiva. Senza dubbio, essa ha il diritto, sotto prescritte condizioni, di crearsi cotesti dèi, ma subito dopo la creazione deve scordare, come l'adoratore del feticcio,[58] che sono dèi di sua manifattura.

Tra l'altro nessuno può dire perché una monarchia senza Dieta non valga piú d'una monarchia con Dieta, perché, se questa non rappresenta la volontà della provincia, nutriamo piú fiducia nell'intelligenza pubblica del governo, che in quella privata dei possidenti. Abbiamo qui lo spettacolo straordinario, fondato forse sulla natura della Dieta, che la provincia deve combattere non attraverso, bensí contro i propri rappresentanti." "La questione è se la provincia debba avere un controllo sulla propria rappresentanza o no! Al mistero del governo deve forse subentrare il mistero della rappresentanza? Il popolo è entrato anche nel governo. La sua nuova rappresentanza attraverso le delegazioni degli ordini è dunque perfettamente inutile, a meno che il suo carattere specifico non consista in ciò: che non vi si discute a nome della provincia, bensí che questa stessa vi discute; che non la provincia è rappresentata, bensí che vi si rappresenta da sé."[59] Anche queste espressioni anticipano la piú matura elaborazione del problema della rappresentanza democratica che si avrà nella *Kritik*. A proposito, infine, delle querimonie del rappresentante dei nobili sulla "fondamentale soggezione o dipendenza della natura umana," Marx osserva: "Questi signori, poiché non vogliono che la libertà sia un dono naturale di cui esser debitori alla luce solare e universale della ragione, bensí un dono soprannaturale di una costellazione particolarmente benigna, poiché considerano la libertà come una proprietà individuale di determinate persone e classi, sono costretti di conseguenza a comprendere la ragione universale e la libertà universale tra i cattivi sentimenti e le chimere di un 'sistema logicamente ordinato.' Per salvare le libertà particolari del privilegio proscrivono la libertà universale della natura umana [...]. Poiché inoltre la posizione reale di questi signori nello Stato moderno non corrisponde minimamente al concetto che essi hanno della propria posizione, vivendo in un mondo fuori di quello reale, poiché dunque la forza d'immaginazione è per essi cuore e mente, cosí, insoddisfatti della pratica, si aggrappano necessariamente alla teoria, ma alla teoria dell'aldilà, alla religione, che tuttavia in mano loro acquista un'amarezza polemica appesantita da tendenze politiche, e piú o meno consciamente diviene il manto che cela desideri assai terreni e insieme molto fantastici."[60]

La quarta puntata dell'articolo prende un andamento diverso, in quanto alla polemica a stretto contatto con l'avversario succede

una piú ampia perorazione in difesa della libertà di stampa come aspetto della libertà generale; ed è questa la parte in cui lo scritto s'avvicina maggiormente al piano filosofico, anche se d'una filosofia che solo molto genericamente può esser ricondotta al pensiero della Sinistra hegeliana. L'affermazione piú decisa in questo senso è proprio all'inizio: "In quanto idea, è naturale che la libertà di stampa abbia tutt'altra giustificazione della censura, essendo essa stessa un aspetto dell'idea della libertà, un bene positivo, mentre la censura è un aspetto della non-libertà, la polemica di una concezione dell'apparenza contro la concezione dell'essenza, quindi una natura puramente negativa." "La libertà s'identifica talmente con la natura dell'uomo, che persino i suoi avversari la realizzano mentre ne combattono la realtà, mentre cioè vogliono appropriarsi come del piú prezioso ornamento di ciò che non riconoscono come ornamento della natura umana. Nessuno combatte la libertà: tutt'al piú avversa quella degli altri. Ogni forma di libertà quindi è sempre esistita, una volta come privilegio particolare, un'altra come diritto universale. La questione ha acquistato ora un senso logico. Non ci si domanda se la libertà di stampa debba esistere, perché esiste sempre; ci si domanda invece se sia privilegio di singoli individui, ovvero privilegio del genere umano. Ci si domanda se debba essere torto da una parte ciò che dall'altra è diritto. Se la 'libertà dello spirito' abbia maggior diritti che non la 'libertà contro lo spirito.'" Oppure si deve attribuire al governo un'ispirazione divina? Ma "se un individuo si vanta di avere l'ispirazione divina, non esiste nella nostra società che un solo oratore che possa controbatterlo ufficialmente: l'alienista. La storia inglese ha dimostrato però a sufficienza come la persuasione d'una ispirazione divina in alto generi dal basso la contropersuasione d'una ispirazione divina, e Carlo I salí il patibolo per ispirazione divina dal basso."[61] Il censore doveva essere ben poco perspicace per lasciar passare quest'ultima allusione nella Prussia del '42!

Dopo d'aver contrapposto all'arbitrio della censura l'universalità etica della legge sulla stampa, e dopo d'aver mostrato, tra la fine della quinta puntata e l'inizio della sesta la "mediocrità e l'indecisione" delle riserve contro la libertà di stampa del rappresentante dello *Stand* borghese, Marx passa infine ad esaminare gli argomenti dei difensori di essa. Il piú importante fra loro "vuole che la professione della libertà di stampa non sia esclusa

dalla generale libertà di professione, com'è invece il caso tuttora, per cui il contrasto appare come incoerenza classica." Marx si dichiara "perplesso" per questa parificazione della libertà di stampa alle libertà professionali, ma in sostanza rifiuta questa che gli pare una degradazione dell'idea generale di libertà spirituale, espressa dall'attività culturale, a libertà di mestiere: "La libertà di mestiere è appunto la libertà di mestiere e non un'altra, poiché in essa la natura del lavoro si plasma indisturbata conforme alle sue regole interne di vita; la libertà giudiziaria è tale solo se i tribunali seguono le leggi proprie ed innate del diritto, non quelle d'un'altra sfera, per esempio della religione." "La stampa è la maniera universale degli individui di partecipare la propria essenza spirituale. Essa non conosce considerazioni di persona, ma solo d'intelligenza. Volete incatenare burocraticamente a contrassegni esteriori particolari la capacità spirituale di comunicare?"; e poco prima: "Ma la stampa è forse fedele al suo carattere, agisce in conformità della sua nobile natura, se si abbassa a essere mestiere? Lo scrittore deve certamente lavorare per poter esistere e scrivere, ma non deve assolutamente esistere e scrivere per poter lavorare [...]. Lo scrittore non considera assolutamente i suoi lavori come mezzi. Essi sono fini a sé stessi, ma non per lui e per gli altri, tanto che egli sacrificherebbe alla loro la propria esistenza, se fosse necessario [...]. La prima libertà di stampa consiste nel non essere un mestiere. Allo scrittore che la degrada a mezzo materiale spetta, come punizione di questa mancanza di libertà interiore, la privazione della libertà esteriore, cioè la censura; del resto già la sua esistenza è una punizione."[62]

Questa presa di posizione di Marx potrebbe sembrare in contraddizione col futuro sviluppo del filosofo, quasi esprimesse un deprezzamento del lavoro manuale nei confronti di quello intellettuale. Ma non bisogna cadere in equivoci, né giudicarla col metro di vedute posteriori che qui non sono affatto in questione. A localizzarla, invece, entro il suo quadro, noi vediamo che Marx ha ragione. Infatti la parificazione della libertà di stampa a quella di mestiere non s'iscriveva certo, nelle intenzioni dell'oratore, in una concezione socialista, bensí in una concezione preborghese, di carattere corporativistico, nel quadro delle libertà di mestiere rivendicate appunto dagli artigiani comunali. E nei riguardi d'un simile modo di pensare è superfluo rilevare la superiorità d'una concezione borghese-rivoluzionaria, cioè illuministica, che coglie

l'aspetto universale e pubblico della cultura, ed il carattere universale, etico e civile della libertà della cultura stessa.

Ed è appunto in questo ambiente di pensiero che si muove anche la conclusione dell'articolo di Marx: "Ogniqualvolta vien posta in discussione una determinata libertà, è la libertà stessa in discussione. Ogniqualvolta viene respinta una forma particolare di libertà, è respinta la libertà stessa, ed essa può condurre solo una vita apparente; in conseguenza è puramente casuale la scelta del soggetto su cui la mancanza di libertà esercita la sua violenza. La mancanza di libertà è la regola del caso e dell'arbitrio, mentre la libertà ne è l'eccezione. Quindi niente è piú errato, quando si tratta di una forma particolare della libertà, che ritenere una questione particolare quella ch'è invece una questione generale entro una sfera particolare. La libertà rimane tale, sia ch'essa si esprima nell'inchiostro tipografico, o nella proprietà terriera, o nella coscienza, o nelle assemblee politiche; ma l'amico leale della libertà, il cui senso dell'onore sarebbe già stato ferito se avesse dovuto votare sulla questione: 'Essere o non essere della libertà?', quest'amico resterà perplesso di fronte alla materia caratteristica in cui compare la libertà, nella specie non riconoscerà il genere, a cagione della stampa dimenticherà la libertà, crederà di giudicare un essere estraneo e giudicherà invece il suo stesso essere. Cosí la sesta Dieta renana ha giudicato sé stessa, quando ha espresso il suo giudizio sulla libertà di stampa."[63]

In generale, si può esser d'accordo con Cornu quando dice che quest'articolo segna un progresso nell'attitudine di Marx a considerare problemi reali e concretamente politici, come appare sia dal rapporto con la genericità degli argomenti dell'altro articolo sulla libertà di stampa, degli *Anekdota*, e sia dal fatto che Marx comincia qui a cogliere la differenza fra i diversi atteggiamenti dei rappresentanti degli ordini, ed a spiegarla, appunto, in rapporto agl'interessi di classe di ciascuno: il che, aggiungiamo, era però troppo evidente perché anche un radicale non se ne accorgesse, trattandosi di principi, nobili e piccolo borghesi.

L'articolo sulla libertà di stampa non è il solo che Marx abbia dedicato ai dibattiti del sesto *Landtag* renano. Egli ne progettò altri quattro, concernenti i dibattiti sulla questione dell'arcivescovo di Colonia, sulla legge sui furti di legna, sull'ordinanza di polizia sulla caccia, e sulla parcellazione della proprietà fondiaria. Di questi egli scrisse soltanto i primi due, ma soltanto il secondo

apparve sulla *Gazzetta renana* dal 25 ottobre 1842 (e dunque ce ne occuperemo a suo luogo). Quello sulla questione dell'arcivescovo fu soppresso dalla censura, come Marx scrisse a Ruge il 9 luglio; in questa stessa lettera, però, c'è anche qualcosa sul suo contenuto: Marx dimostrava come lo Stato prussiano, nel perseguitare l'arcivescovo Droste-Vischering per il suo atteggiamento intransigente sulla questione dei matrimoni misti, si fosse messo dal punto di vista della Chiesa, e questa dal punto di vista dello Stato. Marx, quindi, criticava la maggioranza dei membri del *Landtag* che s'erano espressi a favore del governo: parziale condiscendenza alla tesi cattolica dovuta a senso d'opportunità, in quanto "la difesa dell'arcivescovo avrebbe procurato nuovi abbonati," mentre poi la vicenda si era conclusa solo con l'intervento del re che graziò il prelato; e cosí, commenta Marx, "la Prussia ha baciato la pantofola al Papa al cospetto del mondo."[64]

Seguendo l'ordine cronologico degli articoli di Marx troviamo nella MEGA un breve articolo ripreso da Rjazanov dal manoscritto originale, perché non apparso sul giornale. È la critica d'un articolo pubblicato proprio sulla stessa *Gazzetta renana* il 17 maggio 1842 nel supplemento al n. 137, firmato con una sigla che era quella di Moses Hess, sulla questione della centralizzazione dei poteri dello Stato.[65] Marx comincia col citare l'impostazione data da Hess al problema: "Se l'autorità dello Stato emani da un solo punto o se ciascuna provincia, ciascun comune debba amministrarsi da sé, e il governo centrale debba dominare come unico potere anche le singole parti dello Stato solo là dove lo Stato dev'essere rappresentato all'estero, su tale problema le opinioni sono ancora molto divise." Ma secondo Marx, il problema dell'accentramento, in fondo, è inesistente, perché "se l'uomo è reale, come dev'essere secondo la sua natura, allora la libertà individuale non può essere distinta da quella universale." "Se presupponiamo dunque un popolo di giusti, allora la questione in parola non può essere assolutamente posta," "il potere centrale vivrebbe in tutti i suoi membri." La confutazione di Marx parte da una premessa metodologica di particolare interesse, perché riprende il motivo dell'attualità reale dei problemi come punto di partenza di ogni ricerca, che abbiamo già incontrato negli studi preparatori alla Dissertazione, e che ritornerà con altro peso negli scritti della maturità: "Come la soluzione d'un'equazione algebrica è data, se la proposizione è posta nei suoi rapporti piú puri

e precisi, cosí a ogni questione si risponde non appena essa sia divenuta una questione reale. La storia stessa non ha altro metodo, che quello di rispondere e confutare problemi vecchi con problemi nuovi. Le parole-chiave di ogni epoca sono perciò facilmente rinvenibili: sono i problemi d'attualità. E se nelle risposte i propositi e i giudizi del singolo individuo hanno una grande importanza, e quindi uno sguardo esercitato deve saper distinguere ciò che appartiene all'individuo da ciò che appartiene all'epoca, i problemi invece sono le voci schiette, spregiudicate e universali dell'epoca, sono i suoi motti, sono i suoi proclami assolutamente pratici sulla propria condizione spirituale." Hess, invece, crede che il problema dell'accentramento sia "inesistente" perché, utopisticamente, non tien conto della società reale, ma parte dal presupposto d'una "società di giusti": allora, dice Marx, "ogni legge esteriore, ogni istituzione positiva, ecc., e cosí anche ogni potere centrale dello Stato sarebbe superfluo. Una società simile non sarebbe uno Stato, ma un ideale dell'umanità." "La filosofia deve protestare seriamente quando viene confusa con l'immaginazione. La finzione d'un popolo 'di giusti' è estranea alla filosofia quando lo è alla natura la finzione di 'iene che pregano.' L'autore sostituisce alla filosofia le 'sue astrazioni.' "

Siamo di fronte al primo documento d'una critica di Marx contro l'utopismo, e quindi d'un suo orientarsi verso la concretezza, confermato del resto da una sua espressione, ricordata da Rjazanov, in una lettera ad Oppenheim del 25 agosto 1842 contro un articolo di Edgar Bauer sul "giusto mezzo": "La vera teoria dev'esser chiarita e sviluppata all'interno delle condizioni concrete e dei rapporti sussistenti."[66] Certamente l'esperienza pubblicistica attiva presso la *Gazzetta renana* dev'esser considerata come il movente principale di questo nuovo orientamento; ma non bisogna dimenticare come esso si determinasse lungo una linea di coerente continuità col motivo, già espresso in sede filosofica negli studi preparatori alla Dissertazione, della *contemporaneità* della problematica come punto di partenza dell'indagine storica. Il che conferisce, a questa conversione verso il concreto, una validità generale che va molto oltre la contingenza dei gusti e delle tendenze, e prelude a sviluppi molto piú fecondi.

Nei supplementi ai numeri 191, 193 e 195 del 10, 12 e 14 luglio 1842 della *Gazzetta renana* apparve il secondo articolo di Marx, che è anch'esso fra i maggiori, ed è importante soprat-

tutto nella sua terza puntata. Ha per titolo *L'articolo di fondo del n. 179 della "Gazzetta di Colonia,"* e con esso il giovane filosofo realizza il suo antico progetto di occuparsi dello hermesianesimo. L'occasione gli venne offerta, infatti, dallo stesso Karl Heinrich Hermes che, chiamato alla direzione della *Gazzetta di Colonia*, il giornale conservatore concorrente della *Renana*, vi aveva pubblicato un articolo di fondo in cui attaccava quest'ultima, pur senza nominarla, come organo dei Giovani hegeliani, e chiedeva un inasprimento della censura contro la stampa radicale. Marx conduce il suo contrattacco sulla linea che, ormai, gli è divenuta consueta, d'iniziare con un'introduzione "frivola," mordace e ricca di battute di spirito spesso divertenti, per consolidare man mano la sostanza dello scritto fino a darne il meglio alla fine. Infatti già la fine della prima puntata presenta, in risposta all'affermazione di Hermes che "nelle nazioni che raggiunsero una piú alta importanza storica, il fiorire della vita popolare coincide con la massima educazione del senso religioso, come il decadere della grandezza e potenza coincide con il decadere de l'educazione religiosa," un breve *excursus* storico che dimost a come "non già il decadere delle religioni antiche fece crollare gli antichi Stati, bensí il contrario." La seconda puntata prosegue col rilevare la non concordanza della religione col progresso del pensiero e delle scienze; e se poi è vero, come Hermes afferma, che il Cristianesimo è il piú sicuro garante del progresso, perché invoca la vigilanza politica sulla stampa periodica? "Il Cristianesimo è sicuro della sua vittoria, ma, secondo Hermes, non tanto sicuro da disprezzare l'aiuto della polizia." Quanto allo Stato, Hermes aveva affermato che "i nostri Stati non sono mere società legali, ma nel contempo veri istituti di educazione, che estendono le loro cure ad una cerchia piú ampia che non quella degli istituti destinati all'educazione dei giovani"; Marx ribatte: "Lo Stato, secondo Hermes, si distingue da un asilo infantile non per il contenuto, ma per la statura, poiché estende le sue cure ad una cerchia piú ampia. La vera 'educazione pubblica' dello Stato è invece la sua essenza razionale e pubblica; lo Stato educa i suoi membri appunto col rènderli membri di sé stesso, trasformando il fine del singolo in fine generale, l'impulso bruto in tendenza etica, l'indipendenza naturale in libertà spirituale, cosicché il singolo gode della vita esteriore della totalità e questa della vita interiore del singolo."

Ma, come dicevamo, il maggiore interesse di questo scritto ci è dato dall'ultima puntata, in cui la critica e il dileggio cedono il posto alla ricostruzione, cioè alla positiva espressione delle idee di Marx, e questo su tre argomenti: 1) il rapporto della filosofia col mondo; 2) la libertà di discussione delle questioni filosofiche e religiose; 3) la separazione di religione e politica e l'essenza razionale dello Stato. Marx riprende, dunque, il motivo che ben conosciamo e che aveva costituito il centro della sua speculazione al tempo della Tesi di laurea, ma lo varia accentuando fin dall'inizio un elemento che negli scritti precedenti era rimasto solo sottinteso sí che noi dovemmo, a suo luogo, esplicitarlo, e cioè l'appartenenza della filosofia stessa a quella totalità della vita reale da cui essa si è estraniata. Ma veniamo al testo.

"La filosofia, soprattutto la filosofia tedesca, ha un'inclinazione alla solitudine, all'isolamento sistematico, all'imperturbata autocontemplazione che essa contrappone al carattere querulo, rumoroso dei giornali, che gode solo della notizia ed è fin da principio estraniato. Concepire la filosofia nel suo sviluppo sistematico è impopolare, il suo tesser segreto in sé stessa appare all'occhio profano uno sforzo artificioso quanto non pratico; essa è considerata come un professore d'arti magiche, i cui scongiuri suonano solenni perché incomprensibili.

"La filosofia, conformemente al suo carattere, non ha mai compiuto il primo passo per cambiare i suoi ascetici paramenti sacerdotali col disinvolto abito da società dei giornali. Ma i filosofi non crescono dalla terra come i funghi, essi sono i frutti del loro tempo, del loro popolo, i cui succhi piú sottili, preziosi e invisibili confluiscono nelle idee filosofiche. Il medesimo spirito che con le mani dell'industria crea le ferrovie, crea nel cervello dei filosofi i sistemi filosofici. La filosofia non abita fuori del mondo cosí come il cervello non sta fuori dell'uomo per il solo fatto che non sta nello stomaco; ma certamente la filosofia sta nel mondo insieme al cervello prima di stare sul suolo insieme ai piedi, mentre diverse altre sfere umane molto a lungo si radicano coi piedi sulla terra, e colgono con le mani i frutti del mondo, prima di sospettare che anche la 'testa' è di questo mondo, e che questo mondo è il mondo della testa."[67]

La ripresa del problema degli scritti complementari alla Dissertazione è evidente; soltanto, c'è qualcosa di nuovo: invece di accentuare l'opposizione della filosofia al mondo, come in quei

testi, Marx sottolinea l'origine mondana della filosofia. In un certo senso questo potrebbe, finora, anche apparire come un ripiegamento su una posizione piú hegeliana, sensibile soprattutto nella conclusione del capoverso, ove è detto che "questo mondo è il mondo della testa" e cioè, idealisticamente, che la realtà non è se non in quanto è riflessa nel pensiero. Ma l'obiezione giovane-hegeliana al maestro ritorna subito nel seguito:

"Poiché ogni vera filosofia è la quintessenza spirituale della sua epoca, deve venire il momento in cui essa entra in contatto ed in azione reciproca col mondo reale del suo tempo, e ciò non solo all'interno, attraverso il suo contenuto, ma anche esteriormente attraverso il suo apparire. La filosofia cessa allora d'essere un sistema determinato contro un altro sistema determinato, essa diviene la filosofia in generale di contro al mondo, la filosofia del mondo presente. Le forme esterne che testimoniano che la filosofia raggiunge questo significato, di essere l'anima vivente della cultura e di divenire essa mondana e il mondo filosofico, furono in ogni tempo le stesse. Si sfogli qualunque libro di storia, e si troveranno ripetuti con fedeltà stereotipa tutti i piú semplici rituali che segnalano inconfondibilmente la sua introduzione nei salotti e nelle parrocchie, nelle redazioni dei giornali e nelle anticamere delle corti, nell'odio e nell'amore dei contemporanei. La filosofia viene introdotta nel mondo dal grido dei suoi nemici, che tradiscono l'interno contagio con la selvaggia invocazione contro l'incendio delle idee. Questo grido dei suoi nemici ha per la filosofia lo stesso significato del primo vagito d'un bimbo all'orecchio della madre angosciosamente in attesa, è il grido di vita delle sue idee, che hanno strappato l'involucro geroglifico degli schemi del sistema e si sono rivelate cittadine del mondo. I Coribanti e i Cabiri, che con grande strepito bandirono al mondo la nascita di Zeus fanciullo, si rivolgono anzitutto contro la parte religiosa della filosofia, sia perché l'istinto inquisitorio si sa mantenere nella maniera piú sicura in questo lato sentimentale del pubblico, sia perché il pubblico, cui appartengono anche gli avversari della filosofia, può toccare la sfera ideale della filosofia solo con le sue antenne ideali, e l'unica cerchia di idee al cui valore il pubblico crede quasi quanto al sistema dei bisogni materiali è quella delle idee religiose, e finalmente perché la religione polemizza non contro un determinato sistema filosofico, ma contro la filosofia dei sistemi determinati in generale."

Il tema del contrapporsi della filosofia al mondo vien qui ripreso soltanto per un momento. Segue subito il suo mondanizzarsi, che però subisce una nuova inversione paradossale: non solo Marx avverte che il mondanizzarsi della filosofia ne conserva soltanto alcuni motivi fra i piú semplici e accessibili, mettendo da parte il rigore del suo originario contesto sistematico; ma addirittura affida tale introduzione della filosofia nel mondo ai nemici di essa, che divengono quindi gl'inconsapevoli testimoni della sua rinnovata vita mondana: ancora una volta incontriamo la ben nota inversione dialettica onde "un partito" fa precisamente le parti di quello avversario; ma ancora una volta, nel descrivere gli aspetti del rovesciamento pratico della filosofia, Marx è uscito, come negli studi preparatori alla Dissertazione, fuori dei ranghi dello hegelismo.

Marx, però, non s'impegna nello sviluppo di questa dialettica. A lui interessa ora di utilizzare queste sue linee generali di soluzione del problema del rapporto fra filosofia e mondo in funzione dell'argomento che ora lo interessa, che è quello della libertà di stampa, e d'una risposta pratica al quesito: "Se i giornali debbano trattare questioni filosofiche." L'elemento di passaggio è dato dalla considerazione che la trattazione dei problemi religiosi (che egli chiama "la parte religiosa della filosofia" intendendo cosí non l'accettazione, ma la discussione della religione da parte della filosofia, la problematica, non la sistematica religiosa) è quell'aspetto, appunto, piú accessibile ed impegnativo della filosofia, contro cui si rivolge sia l'interesse del pubblico, che l'assalto dei nemici di essa.

Di conseguenza, nel seguito — che non possiamo continuare a riportare nel testo — Marx ricorda come i diversi giornali conservatori fossero stati concordi nell'attaccare i filosofi. Ma appunto questi attacchi compirono la mondanizzazione della filosofia, nei due aspetti reciproci d'una diffusione della filosofia nel mondo e d'un'assunzione d'interessi mondani, cioè pratici, da parte di essa.

"Infine il pubblico divenne desidoroso di vedere il Leviatano in persona, e tanto piú desideroso in quanto articoli semi-ufficiali minacciavano dall'alto delle loro cancellerie di voler prescrivere alla filosofia il suo schema legittimo, e fu proprio questo il momento in cui la filosofia entrò nei giornali." Prima essa aveva soltanto protestato contro la vuota superficialità delle gazzette,

ma alla fine "dové rompere il silenzio e divenne corrispondente di giornale."

E dopo aver quasi tracciato e giustificato, in questo cammino della filosofia, anche il proprio cammino personale dalla sua stanza isolata di lavoro alla redazione d'una gazzetta, Marx può riprendere la difesa del diritto della filosofia ad occuparsi di religione anche sulle piú pubbliche tribune giornalistiche, alle quali essa era giunta vincendo il riserbo del suo rigore, sia perché attiratavi dai suoi nemici, ma in fondo e molto piú, per una inevitabile necessità storica. Alla fine, per rispondere all'affermazione che una tale libertà di discussione non può esser concessa alla filosofia in uno Stato cristiano, Marx si chiede in che cosa consista il vero concetto dello Stato, e se esso sia dato da una sua qualificazione religiosa oppure dall'esser esso lo Stato della libertà razionale. In effetti, la filosofia ha fatto in politica ciò che ha fatto in tutte le altre scienze, cioè ne ha reso autonoma la razionalità. E contemporaneamente alla scoperta di Copernico fu anche scoperta "la legge di gravitazione dello Stato, si trovò in esso medesimo il suo centro di gravità," e da Machiavelli e Campanella, attraverso Hobbes, Spinoza, Grozio, fino a Rousseau, Fichte e Hegel, i filosofi cominciarono "a considerare lo Stato con occhio umano ed a sviluppare le sue leggi dalla ragione e dall'esperienza, non dalla teologia." E quasi a conclusione dell'articolo troviamo finalmente anche la definizione hegeliana dello Stato: "Ma come i precedenti teorici della filosofia del diritto statuale costruirono lo Stato dagl'impulsi sia dell'ambizione sia della socialità, o dalla ragione, ma non dalla ragione della società bensí dalla ragione dell'individuo, cosí la veduta della piú recente filosofia lo ha costruito dall'idea dell'intero. Essa tratta lo Stato come un grande organismo, nel quale la libertà giuridica, etica e politica deve conseguire la propria realizzazione, e il singolo cittadino dello Stato, nelle leggi dello Stato osserva soltanto le leggi naturali della sua propria ragione umana." A questa concezione hegeliana dello Stato non c'è ragione di credere che Marx non consentisse ancora, anche se aveva già progettato di criticare la deduzione della monarchia ereditaria. D'altra parte la questione non è rilevante, sia perché Marx ha esposto la teoria statuale hegeliana in maniera molto generica e suscettibile d'interpretazione liberale, e sia perché egli sta polemizzando contro una posizione reazionaria estrema ed incolta, per sostenere contro di essa la parti della filosofia in genere: e

qualsiasi filosofia, evidentemente, doveva apparir progressiva nei confronti dello hermesianesimo.

Un obiettivo filosofico molto piú autorevole viene affrontato da Marx nell'articolo apparso nel supplemento al n. 221 del 9 agosto 1842 (e del quale Rjazanov ha potuto pubblicare anche, dal manoscritto, una pagina soppressa dalla censura, sul matrimonio) che ha per titolo *Il manifesto filosofico della Scuola storica del diritto*[68] ed esamina soprattutto il *Manuale di diritto naturale* di Gustav Hugo,[69] fondatore di quella scuola e maestro di Savigny, che Marx aveva a sua volta ascoltato a Berlino. La singolare posizione storica di Hugo, e per lui delle origini della scuola, a mezzo fra tardo illuminismo e primo romanticismo, posizione che ha dato motivo a piú d'una odierna rivalutazione della scuola stessa, viene giudicata molto acutamente, e anche molto severamente da Marx, che contribuisce in tal modo a dissipare piú d'un equivoco al riguardo. È vero — dice Marx — che le origini della Scuola storica sono nel sec. XVIII, ma ne rappresentano un prodotto deteriore, "frivolo." Anzitutto Hugo si dichiara, nel suo culto del "positivo," discepolo di Kant. Ma egli lo fraintende quando sostiene "che noi, non potendo conoscere il vero, di conseguenza ammettiamo come valido il non-vero, purché esso esista"; "egli perciò non cerca in nessun modo di dimostrare che il reale è razionale, bensí che il reale non è razionale. Con compiaciuta abilità raduna qui da ogni parte del mondo le ragioni per mettere in evidenza che nessuna necessità razionale anima le istituzioni positive, come la proprietà, la costituzione politica, il matrimonio, ecc.; anzi, che esse sono contrarie alla ragione, che tutt'al piú è permesso discuterne a tempo perso il pro e il contro." "Se il positivo deve aver valore in quanto positivo, allora devo dimostrare che il positivo non ha valore in quanto razionale; e come potrei farlo in modo piú evidente che attraverso la dimostrazione che l'irrazionale è positivo e che il positivo è irrazionale? Che il positivo non esiste per mezzo della ragione, ma nonostante la ragione? Se la ragione fosse la norma del positivo, questo non sarebbe tuttavia la norma della ragione. 'Se questa è già pazzia, ha però del metodo.'[70] Hugo profana perciò tutto quanto è sacro per l'uomo giuridico, morale e politico, ma distrugge queste cose sacre solo per poter attribuire loro l'ufficio di reliquia storica, le diffama dinnanzi agli occhi della ragione per onorarle poi agli occhi della storia, e onorare nello stesso tempo gli occhi della

storia." In una parola "ogni esistenza ha per lui il valore d'un'autorità, ogni autorità ha per lui il valore d'un fondamento": e non c'è bisogno d'aggiungere che è proprio in questo che consistono il senso ed il destino reazionari non solo dell'opera di Hugo (sul quale ricordiamo i giudizi di Hegel nella *Filosofia del diritto*[71]) ma anche di tutta la Scuola storica del diritto.

Ma vediamo il testo piú interessante dell'articolo di Marx, quello che chiarisce il rapporto di Hugo col pensiero illuministico: "Con gli altri illuministi del secolo XVIII Hugo sta pressappoco nello stesso rapporto in cui il disfacimento dello Stato francese al tempo della dissoluta corte del Reggente sta al disfacimento dello Stato francese al tempo dell'Assemblea nazionale. Da ambedue le parti disfacimento! Ma là appare come dissoluta frivolezza, che comprende e schernisce la vuota mancanza di idee delle condizioni esistenti, ma solo perché, libera da qualsiasi legame razionale e morale, essa possa prendersi gioco dei rottami in decomposizione ed essere a sua volta giocata e dissolta. È il processo di disgregazione del mondo di allora che si compiace di sé stesso. Nell'Assemblea nazionale invece il disfacimento appare come liberazione dello spirito nuovo dalle vecchie forme, che non erano piú né degne né capaci di contenerlo. È il sentimento che la nuova vita ha di sé stessa, che distrugge ciò ch'è distrutto e disperde ciò ch'è disperso." La "frivolezza" (*Frivolität*) di cui parla Marx ricorda molto da vicino la *Eitelkeit*, la "fatuità" del "discorso scintillante di spirito" nel capitolo che conclude la sezione sulla *Bildung* nella *Fenomenologia*, e questo testo appare chiaramente presente anche alla mente di Marx in questo momento. Ma come, in generale, Marx è sulla strada di superare Hegel a proposito del rovesciamento pratico della filosofia, per il quale, già fin da ora e senza inferenze rivoluzionarie in senso socialista, il processo onde la filosofia "finisce sui giornali" appare irreversibile, e dunque essa non può, come in Hegel, considerare la sua mondanizzazione come qualcosa di provvisorio cui debba seguire un nuovo ritorno nell'"*an-und-für-sich-sein*" dell'autocontemplazione, cosí anche riguardo alla concezione del rapporto fra scetticismo illuministico e Rivoluzione francese Marx supera Hegel in quanto non considera piú i due fenomeni sulla stessa linea, non considera, cioè la Rivoluzione francese come un nuovo e piú drammatico episodio della dissoluzione dello spirito storico, bensí contrappone lo scetticismo dell'Assemblea nazionale, portatrice

"del sentimento che la nuova vita ha di sé stessa" ("nuova vita" che si riferisce quindi alla vera ragione della differenza, la positività delle istituzioni democratiche della rivoluzione) al sostanziale conservatorismo che si nasconde dietro la "frivola" ipercritica, sulla quale Marx non manca d'insistere nel seguito: "Se quindi a ragione si deve considerare la filosofia di Kant come la teoria tedesca della Rivoluzione francese, il diritto naturale di Hugo è allora la teoria tedesca dell'*ancien régime* francese. Noi vi troviamo tutta la frivolezza di quei *roués*, lo scetticismo volgare che, ardito di fronte alle idee, devotissimo verso le cose banali, intende la propria saggezza solo quando questa si è sbarazzata dello spirito del positivo, per possedere quindi il puro positivo come residuo e stare a proprio agio in tale condizione animale. Quand'anche Hugo ponderasse i fondamenti primi, troverebbe con istinto infallibilmente sicuro che ciò che vi è di razionale e di etico nelle istituzioni è sospetto alla ragione. Soltanto quel che vi è di animale appare alla sua ragione senza sospetto."[72]

Da questo punto l'articolo è un seguito di citazioni da alcuni capitoli dell'opera di Hugo, raramente intramezzate da qualche rigo di commento di Marx, sui seguenti argomenti: libertà, matrimonio, educazione, diritto privato, diritto pubblico. I pochi interventi di Marx si limitano a qualche parola d'introduzione o di conclusione esclamativa. Solo sul matrimonio abbiamo qualcosa di piú: "Ma la santificazione dell'impulso sessuale attraverso l'esclusività, la moderazione di esso per mezzo delle leggi, la bellezza morale che idealizza il precetto naturale facendone un momento di unione spirituale — l'essenza spirituale del matrimonio — tutto ciò appunto costituisce per il signor Hugo la parte negativa del matrimonio." Documento, questo, non d'un "idealismo giovanile" di Marx, ma d'una convinzione che non contraddice, anzi rafforza le successive critiche al matrimonio borghese-patrimoniale, del quale il *Manifesto* saprà rilevare tutta l'immoralità.

La conclusione dell'articolo, oltre a confermare le critiche dell'inizio, le estende ai succesori di Hugo e, senza nominarlo, a Savigny, contro il quale, dice Rjazanov, molto piú che contro Hugo, era stato scritto l'intero articolo, e che proprio in questo tempo era stato chiamato al ministero della giustizia. "Mentre Hugo dice: 'ciò che vi è di animale nell'uomo è il carattere distintivo giuridico dell'uomo,' e quindi il diritto è diritto animale, i moderni piú raffinati usano invece, parlando di un diritto grosso-

lanamente e ingenuamente animale, parlare di un diritto 'organico'; ma chi, pensando all'organismo, vi vede subito l'organismo animale? Mentre Hugo dice che nel matrimonio e nelle altre istituzioni etico-giuridiche non vi è razionalità, i signori moderni dicono invece che queste istituzioni non sono prodotti della ragione umana, ma copie d'una piú alta ragione 'positiva,' e cosí via per tutti gli altri passi. Un solo risultato enunciano tutti in modo egualmente rozzo: il diritto della forza arbitraria. [capov.] Le teorie giuridiche e storiche di Haller, Stahl, Leo e degli altri congeneri, sono da considerarsi solo come *codices rescripti* del diritto naturale di Hugo, i quali dopo alcune operazioni di chimica critica permettono al vecchio testo di riemergere in modo leggibile, come a suo tempo dimostreremo."[73] L'ultima frase rinvia agli altri articoli sull'"indirizzo cristiano-germanico" che, come sappiamo, Marx aveva in progetto, ed ai quali, dunque, non aveva ancora rinunciato.

Il 15 ottobre '42 Marx assume di fatto la redazione della *Gazzetta renana.* Il giorno dopo appare sul n. 289 del giornale un suo articolo dal titolo *Il comunismo e la "Gazzetta generale di Augsburg."* Esso fu occasionato da un articolo dal titolo *Die Kommunistenlehre*, apparso l'11 ottobre nel n. 284 di questo giornale (il cui redattore, Gustav Höfken, era stato il primo redattore della stessa *Gazzetta renana*, e se ne era allontanato per un litigio con Bruno Bauer), che accusava la *Renana* di comunismo. Poiché anche la *Gazzetta di Augsburg* era un foglio liberale, la discussione (e anche la successiva nota redazionale del 23 ottobre, sulla *Renana*, sempre di Marx) non eccederebbe i limiti d'una bega interna fra giornali concorrenti, se l'argomento non fosse proprio il comunismo, e se quindi non si trattasse di un documento di ovvio grande interesse, sulla posizione di Marx al riguardo in questo momento. Quest'ultima è molto cauta e consapevole della gravità del problema. Pur pronunciandosi, in via di principio, contro le teorie comuniste, Marx non vuol chiudere gli occhi di fronte al problema storico e sociale che esse rappresentano. "Che la classe che oggi nulla possiede pretenda di partecipare alla ricchezza delle classi medie, questo è un fatto che anche senza i discorsi di Strasburgo e nonostante il silenzio di Augusta, balza agli occhi di ognuno per le strade di Manchester, Parigi e Lione." La *Gazzetta di Augsburg* "se la svigna dinnanzi agli sconcertanti fenomeni contemporanei, e crede che la polvere che correndo

solleva dietro di sé, come le pavide ingiurie che mormora tra i denti nella fuga, possano accecare e confondere tanto gl'incomodi fenomeni odierni quanto il comodo lettore." L'unico atteggiamento consapevole potrà essere allora quello d'un esame spassionato, al quale occorre anzitutto quella elementare, ma autentica informazione che manca a tutti gl'intellettuali tedeschi del tempo. "La *Gazzetta renana*, che non può concedere alle idee comuniste, nella loro forma odierna, neppure attualità teoretica, e quindi ancor meno può desiderare o anche solo ritener possibile la loro pratica realizzazione, sottoporrà queste idee ad una critica approfondita. Se però la *Gazzetta di Augsburg* pretendesse e desiderasse qualcosa di piú che frasi brillanti, comprenderebbe che scritti come quelli di Leroux, Considérant e soprattutto la penetrante opera di Proudhon, non possono essere criticati con trovate superficiali del momento, ma solo dopo studio lungo, assiduo e molto approfondito. Tanto piú seriamente vogliamo intraprendere tali studi teorici, in quanto non siamo d'accordo con la *Gazzetta di Augsburg*, la quale trova l'attualità delle idee comuniste non in Platone, ma in un suo oscuro conoscente, che non senza merito sacrificò tutte le sostanze disponibili in alcuni campi della ricerca scientifica e puliva ai suoi consociati piatti e stivali, secondo la volontà del padre Enfantin. Noi abbiamo la ferma convinzione che non il tentativo di sperimentare in pratica le idee comuniste, ma la loro elaborazione teorica formi il vero e proprio pericolo, perché agli esperimenti pratici, sia pure esperimenti di massa, si può sempre rispondere col cannone non appena diventino pericolosi, ma le idee che la nostra intelligenza ha acquisito vittoriosamente, che il nostro animo ha conquistato, alle quali l'intelletto ha forgiato la nostra coscienza, sono vincoli dai quali non ci si strappa senza lacerarsi il cuore, sono demoni che l'uomo può vincere soltanto sottomettendosi ad essi; ma certo la *Gazzetta di Augsburg* non ha mai conosciuto l'ansia della coscienza, che provoca una ribellione dei desideri soggettivi dell'uomo contro i giudizi oggettivi della propria ragione, poiché essa non possiede una propria ragione, né un giudizio proprio e neppure una propria coscienza."[74] Che questa conclusione testimoni che Marx, il quale aveva intanto iniziato la lettura dei testi da lui citati sopra, cominciasse già a sentire il fascino delle nuove idee, è stato già osservato e non è certo da escludersi. Noteremo infine come questo testo sia importante, nella storia dello sviluppo di Marx,

in quanto ci dà, al 16 ottobre 1842, il *terminus a quo* della datazione di quella crisi e di quel movimento d'avvicinamento al socialismo che, non ancora compiuto a pieno nel settembre 1843 (data d'un'importante lettera a Ruge, l'ultima del carteggio sulla preparazione degli *Annali franco-tedeschi*) lo sarà soltanto ai primi del '44, con l'*Introduzione alla critica della filosofia hegeliana del diritto* e con la *Questione ebraica*, come vedremo.

In singolare concordanza con quest'avvio ad un'evoluzione che in tanta parte avrebbe determinato il suo destino ulteriore, Marx scrive ancora un lungo articolo sui dibattiti del sesto *Landtag* renano, e dopo gli argomenti della libertà di stampa e della "questione dell'arcivescovo," affronta per la prima volta un tema sociale. L'articolo, dal titolo *Discussioni alla sesta Dieta renana, secondo un renano. Terzo articolo. Dibattiti sulla legge contro i furti di legna* (il "secondo articolo" sull'arcivescovo, era stato soppresso dalla censura, come sappiamo) apparve in cinque puntate nei supplementi ai numeri 298, 300, 303, 305 e 307, rispettivamente del 25, 27 e 30 ottobre, 1 e 3 novembre '42. Si tratta senza dubbio del piú importante fra gli articoli pubblicati da Marx sulla *Gazzetta renana*, perché ci documenta i primi passi da lui compiuti in direzione della critica dello Stato moderno e della società moderna. Egli, certamente, non raggiunge qui una posizione chiaramente critica nei riguardi dello Stato e della società borghesi in generale, ma denuncia soltanto le conseguenze dell'opposizione dell'interesse privato all'interesse pubblico. Inoltre, è anche vero che tutta la considerazione del problema è da lui mantenuta sul piano etico e giuridico e non tocca affatto quello tecnicamente economico. Ma ciò non diminuisce l'interesse di questo scritto ove si riconosca che, in questo stadio dell'indagine sullo sviluppo del giovane pensatore, ciò che c'importa è di seguire il cammino da lui compiuto verso la costruzione del materialismo storico, e non di constatare l'impossibile presenza d'una sorta di materialismo storico innato in tutte le sue pagine. E d'altra parte, se manca in quest'articolo una considerazione tecnicamente economica, altrettanto non può dirsi dell'interesse sociale, che però, proprio perché privo di base economica, deve indirizzarsi ed esprimersi in senso etico-umanitario. Anche questa circostanza, però, non manca d'inserirsi nello sviluppo del giovane filosofo come un fattore coerentemente determinante, perché proprio l'interesse etico-sociale ed umanitario presenta ora a Marx i primi

elementi problematici e gli permette le prime acquisizioni critiche, che egli potrà presto utilizzare, prima in funzione della sua critica dello Stato, nella *Critica del diritto statuale hegeliano*, poi in funzione della sua critica della società, negli scritti posteriori al suo passaggio al comunismo. È stato detto, infine,[75] che quest'articolo testimonia come Marx ancora aderisse alla concezione hegeliana dello Stato. Noi crediamo che, al riguardo, occorra una precisazione: non semplicemente *hegeliana*, ma *giovane-hegeliana*, e questo, stavolta, nel doppio senso di riferirsi, da un lato, alla concezione statuale dei Giovani hegeliani, e dall'altro di rassomigliare singolarmente (perché senza alcuna possibilità di informazioni da parte di Marx) a quella dello stesso Hegel giovane. Perché la decisa contrapposizione dell'interesse statale, come interesse pubblico, all'interesse privato assume un valore deontologico, di *risposta* alla constatazione della ineluttabilità del contrapporsi dell'interesse privato a quello pubblico (un contrapporsi, quest'ultimo, che vien qui riconosciuto come un fenomeno costante e necessario). E questo noi lo troviamo certamente presso i Giovani hegeliani, ed anche presso lo Hegel di Francoforte e di Jena, ma altrettanto certamente non lo troviamo nella *Filosofia del diritto*, in cui l'interesse privato, specialmente ove sia rappresentato dagli *Stände*, viene immediatamente identificato con l'interesse pubblico, trasfigurato in interesse dello Stato, perché gli *Stände* sono le articolazioni dialettiche dell'idea statuale, e dunque non c'è Stato senza gli *Stände*, né interesse statale che non coincida con gl'interessi degli *Stände*. Marx, invece, sembra dimenticare l'articolazione hegeliana dello Stato in ceti, considerare i delegati provinciali soltanto come rappresentanti di tutti i cittadini, attribuire l'interesse privato e proprietaristico molto piú *all'individuo* che alla *classe*, e infine e conseguentemente, contrapporre all'*individuo* lo Stato come organismo unitario la cui vita e le cui articolazioni *politiche* dovrebbero superare e vincere le particolarità della sfera economica. Ma la stessa penetrazione analitica dei dibattiti, che lo pone di fronte alle piú sorprendenti e spudorate affermazioni dell'interesse privato, costituisce per lui la migliore scuola, che lo condurrà ad ampliare *alla classe* quella prospettiva che ancora si limita, per ora, all'individuo, e di qui a coinvolgere nella critica anche l'intera struttura politica dello Stato moderno rappresentativo di classe; e infine, nella successiva critica della filosofia statuale di Hegel, ad accorgersi del fondamentale condizionamento

proprietaristico e privatistico dello statalismo hegeliano, e quindi della sua suprema contraddizione, di presentarsi formalmente come un organicismo statale-pubblico e di sanzionare, invece, il contenuto del piú reazionario privatismo. E per questa acquisizione, conclusiva di tutta la sua evoluzione giovanile, l'analisi presente costituisce dunque la migliore esercitazione ed uno dei piú autentici presupposti.

L'articolo di Marx comincia col mostrare l'arbitrarietà del titolo stesso della legge, che qualificava come "furto" la semplice raccolta abusiva di legna secca. Da questa definizione, naturalmente, derivava la sproporzione della pena relativa, che giungeva fino ai lavori forzati. In tal modo i proprietari renani di boschi intendevano cancellare le ultime tracce d'un diritto consuetudinario popolare comunitario, anche se ormai limitato all'appropriazione comune di quei prodotti di scarto che finora erano stati considerati *res nullius*. "Voi punite la raccolta di legna caduta piú gravemente del furto di legna vero e proprio, in quanto la punite già col dichiararla furto; pena che evidentemente non imponete al furto stesso. Avreste dovuto allora definirlo legnicidio e punirlo come assassinio." "Quando però la legge denomina furto di legna un'azione che non è nemmeno raccolta abusiva di legna, la legge mentisce ed il povero viene sacrificato ad una menzogna giuridica." "Se qualunque offesa alla proprietà, senza distinzione, senza specificazioni, è furto, non sarebbe da dirsi furto ogni proprietà privata? Colla mia privata proprietà non escludo io tutti gli altri da questa proprietà? Non ledo in tal modo il loro diritto di proprietà?" Il noto argomento proudhoniano vien qui utilizzato, come si vede, soltanto in senso polemico. Ma poco piú oltre troviamo uno dei piú tipici tentativi di Marx, in questo scritto, di tradurre in termini giuridici l'esigenza sociale-umanitaria di difesa dei senza ceto: "Il pratico proprietario ragiona cosí: questa legge è buona in quanto mi è utile, poiché il mio utile è il bene. Quest'altra legge è superflua, dannosa, poco pratica, in quanto deve essere applicata anche a pro dell'imputato in base a meri capricci teorici. Poiché l'accusato mi reca danno, si comprende da sé che mi rechi danno tutto ciò che non lo porta a subire un danno maggiore. Questa è saggezza pratica. [capov.] Invece noi, uomini senza senso pratico, in difesa della massa povera, politicamente e socialmente diseredata, ci apponiamo a ciò che i dotti e ammaestrati servi, cosiddetti storici, han trovato come la vera pietra

della saggezza per trasformare ogni piú equivoca pretesa nell'oro schietto del diritto. Noi rivendichiamo alla povera gente il diritto consuetudinario, e non un diritto consuetudinario locale, ma tale da costituire in tutti i paesi il diritto della povera gente. Andiamo anche oltre, e affermiamo che solo il diritto consuetudinario può costituire per la propria natura il diritto di quest'infima massa diseredata e primordiale. [capov.] Fra le cosiddette consuetudini dei privilegiati si comprendono le consuetudini contro il diritto. La data del loro sorgere risale al periodo in cui la storia dell'umanità costituisce una parte della storia naturale, quando, come attestano i miti egiziani, tutte quante le divinità assumono aspetto ferino. L'umanità appare frantumata in determinate razze animali, il cui rapporto non è l'eguaglianza, bensí la diseguaglianza, una diseguaglianza fissata dalle leggi. Il mondo della schiavitú comporta il diritto della schiavitú; poiché, mentre il diritto umano costituisce l'esistenza della libertà, il diritto ferino è l'esistenza della schiavitú. Il feudalesimo, in senso lato, è il regno ferino dello spirito, il mondo dell'umanità disgiunta in opposizione al mondo dell'umanità distinta, la cui diseguaglianza non è altro che la gamma di rifrazione dell'eguaglianza." Come nel regno animale "nel feudalesimo una razza divora l'altra, fino a quella che, simile ad un polipo, abbarbicata alla gleba, possiede solo le molte braccia per produrre i frutti della terra alle razze superiori, mentre per sé campa di polvere: poiché, mentre nel regno animale naturale i fuchi vengono uccisi dalle api operaie, nel regno animale dello spirito sono le api operaie a essere uccise dai fuchi, e proprio tramite il lavoro. Quando i privilegiati del diritto scritto si appellano al proprio diritto consuetudinario, essi vogliono imporre, in luogo del contenuto umano, la configurazione bestiale del diritto, che ormai è diventata in realtà una mera maschera animalesca."[76]

Partito da un'individuazione della forma piú disumana, ma anche piú autentica d'espressione dell'interesse privato, Marx trova il modo di ritorcere contro i giuristi della Scuola storica, che ammettevano la consuetudine come fonte di diritto, giungendo in tal modo alla giustificazione dei piú retrivi privilegi di classe, la rivendicazione dello stesso diritto consuetudinario ai poveri, in quanto la loro condizione sarebbe uguagliata a quella del livello primordiale di vita, al quale, storicamente, il diritto consuetudinario è adeguato. Segue l'accenno alla storia della diseguaglianza, nel quale risuonano e si combinano singolarmente risonanze del

Rousseau del secondo *Discorso*, dello Hegel della *Fenomenologia*, dal quale è tratta la denominazione di "*geistige Tierreich*" (attribuita però da Marx al feudalesimo; mentre in Hegel significa tutt'altro, cioè il lato naturale dell'Uno come panica vita animale, in senso bruniano: è una delle figure conclusive della prima parte, nella sez. *Ragione*), ed anche del Feuerbach dell'*Essenza del Cristianesimo*. Alla fine, sempre nel quadro d'un'attribuzione al feudalesimo di tutte le ingiustizie di classe, che è tipica dell'attuale posizione radicale di Marx e dei Giovani hegeliani, troviamo però un'immagine che va oltre l'umanesimo sociale di queste pagine: "Nel regno animale dello spirito sono le api operaie ad esser uccise dai fuchi, e proprio tramite il lavoro." Ove l'individuazione storica di questo "regno animale dello spirito" si sposti dalle società di casta alla società borghese moderna, quest'immagine potrà esprimere l'estraneazione del lavoro dell'operaio, cioè uno dei concetti fondamentali del socialismo scientifico.

La ritorsione d'un "diritto consuetudinario dei poveri" non è, però, come potrebbe sembrare al suo primo apparire, una brillante trovata polemica. Il giovane Marx, invece, la prende molto sul serio, tanto da riprenderla e svilupparla per buona metà della seconda puntata dell'articolo. E non è affatto detto che un tale sviluppo non presenti dei punti di notevole interesse; mentre è ovvio che, però, il limite di tutto questo passaggio, come di buona parte dell'articolo, è di voler risolvere questioni sociali con mezzi ed argomenti giuridici, dal che dipendono tutte le sfasature ed il senso d'insoddisfazione che i singoli argomenti finiscono col lasciare nel lettore. Ma ciò che è molto piú importante notare è che tutto questo possiamo dirlo noi, oggi, dopo il Marx materialista; per quanto riguarda il Marx giovane, invece, il vero è che il materialismo egli doveva conquistarselo, anzi costruirlo, ed a tal fine era non soltanto opportuno, ma addirittura indispensabile che s'addentrasse in questi tentativi di risolvere, con argomenti giuridici o filosofici o politici, problemi sociali, e che sperimentasse, alla lunga, l'inadeguatezza di questi tentativi, sí da rivolgere la sua attenzione al piano economico e da constatare come questa fosse la strada che conduceva alla soluzione dei problemi storici, e sí da formulare, alla fine, il principio della condizionalità di quel piano, cioè la concezione materialistica della storia.

La ripresa del motivo del diritto consuetudinario si svolge

nei seguenti termini: "Il diritto consuetudinario nobiliare si oppone pel proprio contenuto alla forma della legge generale. Esso non può assumere forma di legge, perché è un prodotto della mancanza di leggi. [...] All'epoca delle leggi universali, il diritto consuetudinario riconosciuto dalla ragione non è altro che la consuetudine del diritto scritto, in quanto il diritto non ha cessato di essere consuetudine per il fatto di essersi costituito in legge, ma ha cessato di essere solo consuetudine. [...] Il diritto non dipende dal caso che la consuetudine sia razionale, bensí la consuetudine diventa razionale in quanto il diritto è legale, in quanto la consuetudine stessa è diventata consuetudine di Stato. [capov.] Il diritto consuetudinario, come sfera privilegiata a fianco del diritto legislativo, è pertanto razionale solo in quanto tale diritto esista a fianco e al di fuori della legge, in quanto la consuetudine rappresenti un'anticipazione di un diritto legislativo. Non si può pertanto nemmeno parlare di diritto consuetudinario delle classi privilegiate. Nella legge esse hanno trovato non solo il riconoscimento del loro diritto razionale, ma sovente anche il riconoscimento delle proprie prepotenze irrazionali. Esse non hanno alcun diritto di anteporsi alla legge, poiché la legge ha anticipato tutte le possibili conseguenze del loro diritto. [...] Ma mentre questi diritti consuetudinari della nobiltà sono consuetudini contro il concetto del diritto razionale, i diritti consuetudinari della plebe sono diritti contro la consuetudine del diritto positivo. Il loro contenuto non si oppone alla forma della legge, ma piuttosto alla sua mancanza di forma." "Nei riguardi del diritto privato le legislazioni piú liberali si sono limitate a formulare in forma universale i diritti che trovavano esistenti: dove non ne trovarono alcuno, esse non ne formularono alcuno. Abolirono le consuetudini particolari, ma dimenticarono peraltro che, mentre le infrazioni al diritto delle classi privilegiate assumevano la forma di usurpazioni arbitrarie, il diritto dei diseredati assumeva quella di concessioni casuali. [capov.] Il loro modo di procedere era giusto contro coloro che fruivano di consuetudini estranee al diritto, ma era ingiusto contro coloro che godevano di consuetudini senza l'esistenza di un relativo diritto. Come dovevano trasformare in pretese legali le usurpazioni arbitrarie, per quel tanto di contenuto razionale che si trovava in esse, cosí avrebbero pure dovuto rendere obbligatorie le concessioni casuali."[77]

Certo, questa concezione dei rapporti fra diritto legislativo e

diritto consuetudinario ha un colorito accentuatamente hegeliano; ma non bisogna lasciarsi ingannare dall'apparenza piú generale, né mancar di osservare come, dal generale tessuto hegeliano delle argomentazioni, emerga faticosamente e tenti di farsi strada un motivo molto diverso, quello del mancato riconoscimento giuridico della posizione dei senza ceto, della loro "esclusione da tutte le altre proprietà," come dirà fra poco, guadagnando cosí la seconda fra le piú essenziali acquisizioni di questo scritto. Intanto Marx si sofferma invece su una singolare spiegazione teoretica della "unilateralità" delle legislazioni che non giunsero ad una decisa definizione dei diritti consuetudinari dei poveri come proprietà privata o proprietà comune. Quest'unilateralità, dice Marx, deriva dal fatto che "l'organo con cui le legislazioni interpretarono tali ambigue istituzioni fu l'intelletto: e l'intelletto non solo è unilaterale, ma ha la funzione essenziale di rendere unilaterale il mondo, compito vasto e meraviglioso, in quanto soltanto l'unilateralità forma ed estrae il particolare dall'inorganica nebulosa del tutto. Il carattere delle cose è un prodotto dell'intelletto. Ogni cosa si deve isolare e deve essere isolata per diventare qualcosa. Proprio in quanto isola ogni contenuto del mondo in una solida determinatezza e pietrifica ad un tempo l'essere mutevole, l'intelletto produce la molteplicità del mondo, poiché il mondo non sarebbe multilaterale senza le molte unilateralità": passaggio tipicamente hegeliano, in quanto le lodi all'intelletto son sempre da intendersi come relative, inserite, cioè, nel quadro sistematico d'una sua svalutazione nei confronti della ragione che non è unilaterale, bensí coglie l'organica connessione delle articolazioni del diritto. Di qui una faticosa descrizione del procedimento unilaterale dell'intelletto che escludeva queste "ibride ed equivoche formazioni della proprietà" nei riguardi delle classi povere, credendosi giustificato "in quanto sopprimeva altresí i propri privilegi statali," dimenticando, però, che accanto al diritto privato del proprietario continuava a sussistere un "diritto privato del nullatenente." E proprio il tentativo di spiegare dialetticamente questa, che immediatamente è una contraddizione in termini, lo conduce all'acquisizione cui accennavamo. "Se però ogni forma medievale del diritto, quindi anche la proprietà, era sotto tutti i rapporti di essenza incerta, dualistica e discorde: se l'intelletto faceva giustamente valere il proprio principio unitario contro questa contraddizione della sua determinazione col diritto, non vide però

che si dànno oggetti della proprietà che non possono mai raggiungere per loro natura il carattere della proprietà privata precedentemente determinata, oggetti che per la loro essenza elementare e la loro esistenza accidentale cadono sotto il diritto di occupazione di quella classe appunto, che il diritto di occupazione esclude da tutte le altre proprietà, classe che nella società borghese occupa lo stesso posto di tali oggetti nel mondo naturale."[78]

Appar chiaro come l'importanza del testo non stia né nell'interpretazione del diritto consuetudinario né in quella del motivo hegeliano della "presa di possesso," ma nel fatto che da esse emerga, finalmente, l'*esclusione* d'una classe da ogni forma di proprietà: prima contraddizione del diritto borghese che intanto incomincia a proporsi con una sua urgente pretesa d'esser risolta, e la cui soluzione, beninteso, dovrà però esser ricercata in una sfera ben diversa da quella del puro diritto. In secondo luogo non è da sorvolare il suggestivo abbinamento della classe degli esclusi alle *res nullius*, che conclude il passo, delle quali s'era determinata in precedenza una "esistenza elementare e un'essenza accidentale": caratteri da estendersi, dunque, anche agli "esclusi," col che è lontanamente anticipato l'appellativo di "contingente" che sarà attribuito all'"individuo di classe" nell'*Ideologia tedesca*. Ed è indubbiamente di grande importanza il fatto che Marx dica ora che è "nella società borghese" *tout court*, non in una società borghese deteriore o impari al proprio concetto, che gli esclusi occupano questa posizione di *res nullius*; anche se, ancora lontano dal saper determinare le ragioni di tale estraneazione, egli non estende anche allo Stato moderno, che è esso stesso Stato borghese, la stessa critica, ma tende ancora a concepirlo come quell'organismo razionale ed unitario col quale quella esclusione è in rapporto contraddittorio.

Il seguito dell'articolo ha un andamento alquanto diverso. Nella misura, cioè, in cui diminuiscono le analisi e le discussioni di principio, aumenta l'interesse concreto ed umano, perché l'esame delle successive discussioni e risoluzioni della Dieta scopre conseguenze sempre piú sorprendenti, per la loro cinica disumanità, del principio dell'assoluta difesa dell'interesse privato dei proprietari di boschi, come quelle di considerare furto anche la raccolta di bacche e fragole, l'incarico dato ai sorveglianti di determinare il valore della legna raccolta, mentre, una volta respinta la proposta d'un loro incarico a vita, essi venivano a dipendere in tutto dai

proprietari, in favore dei quali la stima non poteva non esser computata. Tutto questo, dice Marx, altera i rapporti fra lo Stato e l'accusato, sostituendo allo Stato il proprietario privato; il che significa "che poiché la proprietà privata non ha i mezzi per elevarsi al piano dello Stato, lo Stato ha il dovere di abbassarsi ai mezzi del proprietario privato, contrari alla ragione e al diritto. [capov.] Questa presunzione dell'interesse privato, la cui meschina anima non fu mai illuminata e penetrata dall'idea dello Stato, costituisce una lezione seria e fondamentale per lo Stato. Quando lo Stato, anche in un sol punto, si abbassa tanto da agire, anziché nel modo che gli è proprio, nel modo della proprietà privata, ne segue immediatamente che deve adattare la forma dei propri mezzi ai limiti della proprietà privata." E piú oltre: "Questa logica che trasforma il dipendente del proprietario forestale in un'autorità statale, trasforma l'autorità statale in un dipendente dal proprietario. La struttura dello Stato, l'ufficio dei singoli magistrati, tutto deve essere sconvolto, tutto decadere a mezzo del proprietario di foreste ed il suo interesse risultare il principio determinante dell'intera società. Tutti gli organi dello Stato diventano orecchi, occhi, braccia, gambe, con cui l'interesse del proprietario ascolta, osserva, valuta, provvede, afferra e cammina."

I proprietari di boschi cercarono di trarre ogni profitto possibile dalla stessa punizione dei raccoglitori abusivi. Fu proposto, e accettato, per esempio, che i detenuti fossero destinati ad eseguire lavori forzati le cui giornate fossero conteggiate in deduzione da quelle che il proprietario doveva fornire per la manutenzione delle strade comunali. Al proprietario venne riconosciuto, poi, il diritto ad esigere, oltre che il rimborso del valore della legna abusivamente raccolta, anche l'ammontare delle multe: "Il reato diventa una lotteria, da cui il proprietario forestale, se la fortuna vuole, può ancora trarre un profitto." "La pena come tale, in quanto restaurazione del diritto, che è ben da distinguere dal risarcimento del valore e dall'indennizzo e dalla restaurazione della proprietà privata, diventa non piú pena pubblica ma composizione privata; le multe non fluiscono nella cassa dello Stato, ma nella cassa privata del proprietario forestale." "Il proprietario forestale in veste di legislatore scambiò per un momento le due persone: sé stesso come legislatore e sé stesso come proprietario. Una prima volta si fa pagare la legna come proprietario, e una seconda l'intenzione delittuosa del ladro come legislatore, col che, proprio per

caso, avviene che ambedue le volte sia il proprietario ad essere pagato. Dunque non siamo piú semplicemente in cospetto del mero *droit des seigneurs*. Passando per l'era del diritto pubblico, siamo pervenuti all'era del diritto padronale raddoppiato e potenziato. I possidenti sfruttano il procedere del tempo, che è la confutazione delle loro pretese, per usurpare ad un tempo la pena privata della concezione barbarica e la pena pubblica della concezione moderna."

A questa trasformazione del diritto pubblico in diritto privato del proprietario forestale, verso la fine dell'articolo Marx contrappone una difesa del carattere universale e pubblico del diritto statuale, che non è priva d'interesse come punto di riferimento dello studio dell'evoluzione delle sue idee politiche: "Lo Stato può e deve dire: io garantisco il diritto contro tutti gli accidenti. Per me soltanto il diritto è immortale, e vi provo la caducità del delitto precisamente col fatto che lo sopprimo. Ma non può e non deve dire lo Stato: un interesse privato, la specifica esistenza d'una proprietà, una riserva forestale, un albero, una scheggia di legno (e di fronte allo Stato il piú grosso albero non è che una scheggia) sono garantiti contro tutti gli accidenti, sono immortali. Nulla può lo Stato contro la natura delle cose, non può rendere invulnerabile il finito contro le condizioni stesse del finito, contro il caso. Lo Stato non può garantire la vostra proprietà contro ogni accidente di fronte al delitto, piú di quanto il delitto non possa capovolgere questa incerta natura della vostra proprietà. Certo lo Stato assicurerà il vostro interesse privato per quanto è possibile, per mezzo di leggi razionali e di norme preventive; ma lo Stato non può concedere alla vostra pretesa privata contro il delinquente alcun altro diritto, se non quello delle pretese private, la protezione della giurisdizione civile. Se su questa via non potete procurarvi alcun risarcimento, a causa della povertà del delinquente, ne consegue unicamente che è venuta meno ogni via giuridica per questo risarcimento. Il mondo non esce per questo dai cardini, lo Stato non abbandona per questo la strada solare della giustizia, e voi avete sperimentato la caducità di tutte le cose terrene; esperienza che alla vostra solida religiosità non sembrerà che una novità eccitante o piú meravigliosa della tempesta, dell'incendio e della febbre. Ché, se lo Stato volesse fare del reo un vostro temporaneo possesso, sacrificherebbe l'immortalità del diritto al vostro finito interesse privato. Esso dimostrerebbe quindi al reo la caducità

del diritto, mentre deve dimostrargliene l'immortalità attraverso la pena."[79] Abbiamo riportato per intero questa pagina per la chiarezza con cui essa ci mostra la posizione di Marx in questo momento. Ancora una volta egli si limita a contrapporre alle ragioni reali e realmente operanti dell'interesse privato nella società borghese, una concezione sostanzialmente idealistica dello Stato come eticità razionale. Ma l'abbiamo già visto: l'apporto decisivo di questa prima esperienza nel campo dei problemi sociali (che restano tali anche se Marx, non potendo fare diversamente, cerca di risolverli sul piano giuridico) non sta nelle conclusioni cui egli perviene, ma nelle prime osservazioni che essa gli sollecita in ordine a quei contrasti che per ora gli appaiono sussistere fra interesse privato e diritto pubblico, a causa della grettezza dell' umano egoismo, ma ben presto si riveleranno come ben piú profonde contraddizioni fra società e Stato, dipendenti dalla struttura stessa della società e dello Stato nel mondo borghese moderno.

Marx non redasse gli ultimi due articoli che aveva progettato, sui dibattiti del sesto *Landtag*, e cioè quello sulla legge sulla caccia e quello sulla parcellazione fondiaria. Mehring crede che ciò sia avvenuto perché, giunto, nell'articolo su considerato, ai limiti del socialismo, egli non si sarebbe sentito di varcarli, e avrebbe deciso di studiare meglio tutta la questione. Rjazanov ritiene invece che la causa piú probabile dell'interruzione siano state le prossime elezioni del nuovo *Landtag*, che facevano perdere interesse per le discussioni di quello ormai scaduto. Marx, comunque, riprenderà fra non molto a trattare ancora una questione sociale, quella dei vignaioli della Mosella. Nel frattempo egli redige diversi articoli e note redazionali d'interesse e valore molto diversi, dei quali daremo ora notizia.

Anzitutto un gruppo di sei scritti apparsi nel novembre 1842, *L'opposizione liberale ad Hannover* (8 novembre, suppl. al n. 312, nota redazionale), una precisazione sul termine "liberale" usato nel titolo di un articolo della *Gazzetta renana. Decreto ministeriale riguardante la stampa quotidiana* (16 novembre, n. 320): vien ripreso dalla *Gazzetta di Colonia* del 15 novembre un decreto ministeriale del 14 ottobre, a firma reale, che imponeva che i giornali pubblicassero essi stessi "rettifiche" di quelle notizie che la censura avesse giudicato "tendenziose" o "false." Al testo del decreto segue un breve commento di Marx nel quale egli, ironicamente, interpreta l'ingiunzione reale come una difesa e una "ga-

ranzia" per la libera stampa. *Sui dazi protettivi* (22 novembre, n. 326, nota redazionale a un articolo): opponendosi all'utilità dei dazi protettivi Marx però conclude: "Certo è, però, che un singolo paese, per quanto possa approvare il principio della libertà del traffico, è assolutamente condizionato dalla situazione mondiale, e perciò questa questione può essere risolta soltanto da un congresso di popoli, non già da un singolo governo": dove l'idea di un "congresso di popoli" supera, per ora, il rigido autonomismo economico della teoria hegeliana del diritto statuale esterno. *La tattica polemica della "Gazzetta di Augsburg"* (n. 334 del 30 novembre e n. 3 del gennaio '43), una polemica minore a proposito del *Congresso di Verona* di Julius Mosen. E infine, i due articoli di maggiore interesse fra quelli di questo gruppo, *Rapporti di Herwegh e Ruge coi "Liberi"* (del 29 novembre 1842, n. 333) e *Il progetto di legge sul divorzio* (del 15 novembre 1842, n. 319, nota redazionale ad un articolo).[80]

Il primo di questi ultimi due scritti segna la definitiva rottura di Marx, Herwegh e Ruge col gruppo berlinese di Bauer. I Liberi avevano avuto una parte di primo piano nel nuovo indirizzo radicale della *Gazzetta renana*, la consideravano quasi un loro organo, e mal sopportavano le limitazioni e le censure che Marx aveva incominciato ad imporre ai loro articoli da quando aveva assunto la responsabilità di redazione, convinto che la tendenza estremistica ed anche la mancanza di seri motivi che si nascondeva dietro all'arroganza esteriore delle produzioni degli amici di Bruno Bauer, tutti molto inferiori a lui stesso per cultura e vigore speculativo, non conducessero che a diminuire il favore dei gruppi piú progressivi verso il giornale, e ad aumentare le pressioni della censura a tutto discapito delle piú serie e profonde ragioni della lotta radicale in Renania. Ora, nel mese di novembre Herwegh compí un celebre viaggio in tutta la Germania per raccogliere adesioni ad un progettato giornale radicale, *Il messaggero tedesco dalla Svizzera*, che, stampato all'estero, sarebbe rimasto immune dalle costrizioni poliziesche. A Berlino Herwegh s'incontrò con Ruge e Wigand e — anche se Marx smentisce la notizia d'una sua "visita" alla " società" dei Liberi — coi fratelli Bauer e con singoli esponenti del circolo. Una vera e propria visita la compirono invece Ruge e Wigand il 10 novembre, ed è l'incontro rappresentato dalla caricatura di Engels, cui abbiamo accennato prima. In conseguenza di quest'incontro Marx pubblicò sulla *Gaz-*

*zetta renana* la seguente corrispondenza da Berlino: "Berlino, 25 novembre. — La 'Gazzetta di Elberfeld' contiene la notizia, riportata dalla 'Didaskalia,' che Herwegh ha visitato la società dei 'Liberi' e l'ha trovata al di sotto di ogni critica. Herwegh non ha visitato questa società, e quindi non poteva trovarla né al di sotto né al di sopra di qualunque critica. Herwegh e Ruge trovarono che i 'Liberi' col loro romanticismo politico, la loro ricerca dello stravagante e la loro millanteria compromettevano la causa e il partito della libertà, il che fu anche apertamente dichiarato e può forse aver dato scandalo. Se pertanto Herwegh non ha visitato la società del 'Liberi,' che singolarmente sono per la maggior parte persone eccellenti, questo non avvenne perché egli propugni un'altra causa, ma avvenne semplicemente perché egli odia e trova ridicola la frivolezza, le movenze affettate, lo scimmiottare supinamente i *clubs* francesi, in quanto è un uomo che vuole essere libero anche dall'autorità francese. Lo scandalo e la sguaiatezza vanno riprovati ad alta voce e decisamente in una epoca che richiede caratteri seri, virili e saldi per la conquista delle sue nobili mete."[81]

Meyen inviò allora a Marx due lettere ultimative alle quali Marx non rispose. Le ragioni del suo atteggiamento sono invece espresse in due lettere a Ruge del 30 novembre e del 4 dicembre.[82] Un'ultima lettera fu inviata a Marx il 31 dicembre da Bruno Bauer, il quale tentava piuttosto debolmente di difendere i suoi amici e contemporaneamente di non troncare la sua amicizia con Marx, ma anche questa restò senza risposta. Le strade dei due ex-compagni li indirizzavano ormai verso mete troppo diverse perché questa rottura potesse venire sanata. L'intransigenza di Marx perde, però, molta parte della sua durezza ed insensibilità (che sembrano risaltare al confronto con l'atteggiamento molto piú conciliante di Bauer, anche in seguito) se si pensa che essa era, soprattutto, un'intransigenza verso sé stesso e verso i richiami di quello spiritualismo idealistico e, tutto sommato, ancora parecchio romanticizzante, dal quale egli si andava sempre piú decisamente liberando. E questo avremo occasione di notarlo ancora a proposito di episodi molto piú importanti, fino alla *Sacra famiglia* e all'*Ideologia tedesca*.

Il secondo dei due articoli su indicati ritorna sull'argomento, già toccato nella critica alla Scuola storica, dell'etica del matrimonio. Federico Guglielmo IV, per giungere ad una legislazione

matrimoniale del tutto consona coi princípi religiosi cui s'ispirava il suo ideale "cristiano-germanico" aveva fatto redigere un progetto di legge per l'abolizione del divorzio. La *Gazzetta renana* si procurò il testo del progetto tramite il figlio del presidente supremo della regione della Prussia orientale, von Flottwell, e lo pubblicò, cogliendo di sorpresa il governo, e vi aggiunse un commento. Lo scalpore suscitato da questa rivelazione da un lato serví a costringere il re a mettere da parte il progetto, ma dall'altro attirò tutte le immaginabili ire governative sulla *Gazzetta*; ne fece le spese Rutenberg, che ancora figurava come redattore capo, ma di fatto curava solo la correzione delle bozze, e che fu sostituito da Rave. Di fatto, però, la direzione del giornale restò nelle mani di Marx.

Il commento al progetto governativo apparve in tre articoli, i due primi anonimi, seguiti da una nota redazionale e da un terzo articolo che sono entrambi di Marx.[83] La nota redazionale si dichiara in disaccordo coi due primi articoli che avevano criticato il progetto dal punto di vista dell'antico diritto prussiano, avanzando l'esigenza che esso venisse giudicato, invece, dal punto di vista giuridico-filosofico, e che anche il rifiuto dell'intromissione della religione nel diritto conseguisse ad uno sviluppo del concetto di matrimonio: perché ove ne risultasse che l'essenza del matrimonio è religiosa, allora bisognerebbe lasciarne tutta la normativizzazione alla discrezione del legislatore religioso; mentre anche la distinzione di due nature, religiosa e civile, del matrimonio, non farebbe che introdurre l'insanabile contraddizione di due opposte concezioni del mondo in ordine allo stesso oggetto.

L'esigenza d'uno sviluppo del concetto di matrimonio secondo la sua essenza, avanzata dalla nota redazionale, è soddisfatta dall'ultimo articolo dal titolo *Il progetto di legge sul divorzio*. Riassume gli argomenti degli avversari del progetto, che si son posti da un punto di vista non filosofico, e, confermata l'insufficienza del punto di vista giuridico-storico, prosegue: "Se il matrimonio non fosse la base della famiglia, non sarebbe oggetto della legislazione, come non lo è, per esempio, l'amicizia. Essi [avversari del progetto] prendono quindi in considerazione soltanto la volontà o, piú esattamente, l'arbitrio individuale, ma non la volontà del matrimonio, non la sostanza morale di tale legame. Il legislatore invece deve considerarsi come un naturalista. Egli non fa le leggi, non le scopre, le formula soltanto; esprime in leggi conscie e positive

le intime leggi dei rapporti spirituali. [...] Nessuno viene obbligato a contrarre matrimonio; ma ciascuno deve essere tenuto, una volta contratto matrimonio, a prestare obbedienza alle sue leggi. Chi contrae matrimonio non crea, non scopre il matrimonio, cosí come il nuotatore non scopre la natura delle leggi dell'acqua e della gravità. Quindi non il matrimonio deve piegarsi al suo arbitrio, bensí il suo arbitrio al matrimonio. [...] Hegel dice: In sé, secondo il suo concetto, il matrimonio è indissolubile, ma solo in sé, vale a dire solo secondo il suo concetto. Con ciò non è stato detto niente di peculiare sul matrimonio. Tutti i rapporti morali secondo il loro concetto sono indissolubili, come ci si persuaderà facilmente ponendo come premessa la loro verità. Un vero Stato, un vero matrimonio, una vera amicizia sono indissolubili, ma nessuno Stato, nessun matrimonio, nessuna amicizia corrispondono interamente al loro concetto; e come una amicizia reale può rompersi persino nella famiglia, come lo può uno Stato reale nella storia mondiale, cosí lo può un matrimonio reale nello Stato. Non c'è una esistenza morale che non corrisponda, o almeno che non dovrebbe corrispondere, alla propria natura, Ora, come nella natura stessa compaiono la dissoluzione e la morte là dove un'esistenza cessa del tutto di corrispondere alla sua funzione, come la storia decide se uno Stato è talmente decaduto dall'idea di Stato da non meritare piú di continuare a esistere, cosí lo Stato decide sotto quali condizioni un matrimonio esistente ha cessato di essere un matrimonio. Un divorzio non è altro che la dichiarazione: questo matrimonio è diventato un matrimonio morto, la cui esistenza altro non è che apparenza e inganno. Si comprende facilmente come né l'arbitrio del legislatore né quello del privato, bensí soltanto l'essenza della cosa debba decidere se un matrimonio è morto o no, perché una dichiarazione di morte, come è noto, dipende dai dati di fatto e non dai desideri delle parti in causa. Ma se per la morte fisica esigete dimostrazioni concrete e indiscutibili, non dovrebbe il legislatore poter constatare una morte morale solo da sintomi indubitabili, poiché il conservare in vita i rapporti morali non è solo suo diritto, ma anche suo dovere, il dovere della sua propria autoconservazione? [capov.] La certezza che le condizioni, sotto le quali l'esistenza di un rapporto morale non corrisponde piú alla sua natura, vengano constatate fedelmente e conforme allo stato della scienza e della conoscenza generale, esisterà soltanto allorché la legge sarà

l'espressione consapevole della volontà popolare, quindi creata con essa e per essa."[84]

Oltre al suo interesse piú ovvio, che è quello di riprendere dall'articolo contro Hugo le idee d'un'etica della famiglia contrapposta sia al liberalismo borghese-romantico e sia al dogmatismo religioso del progetto reale, questo testo presenta per noi anche un interesse piú specifico, che è quello di evidenziare un momento di passaggio nella complessa storia dei rapporti fra Marx e Hegel. All'inizio troviamo, infatti, un punto di partenza hegeliano, nella pretesa che i rapporti etici vengano indagati come rapporti "naturali." Ma mentre in Hegel il coerente adempimento di questo compito porta ad escludere qualsiasi prospettiva deontologica, e di conseguenza a rinunciare a qualsiasi distinzione vera fra l'essenza d'un valore etico e la sua esistenza in elementi di fatto, e pertanto a commisurare l'essenza all'esistenza rivestendo di valore assoluto i contingenti e transitori elementi della vita civile e del costume del tempo, Marx, sulla scorta degli altri Giovani hegeliani che l'hanno preceduto in quest'interpretazione almeno, per ora, riformatrice dello hegelismo, non rinunciando al dover essere e quindi alla rappresentazione di idee direttrici e normative poste al limite delle possibilità di realizzazione, può sottrarsi alla tirannia dell'empirico cui un valore inerisca misticamente senza residui; e quindi, in questo caso, può sfuggire alla conclusione che ogni matrimonio debba esser conservato in quanto espressione piena del concetto dell'istituzione, incarnazione del valore etico ecc.; individuare e misurare il margine di inadeguatezza che distanzia piú o meno una realtà esistente dal suo concetto, e giudicare come "morto" anche in via di diritto un matrimonio che lo sia di fatto. Che poi le circostanze di fatto le quali concorrono a determinare l'esistenza storica di qualsiasi istituzione non siano prese in considerazione da Marx, in questo momento, nella loro determinatezza per es. economica o sociale, è addirittura superfluo notarlo. È piuttosto già importante che egli le prenda in considerazione in astratto, come "le circostanze" in generale, e che egli individui il rapporto, diciamo, di forma-contenuto che intercorre fra di esse e quello che egli ancora chiama, hegelianamente, il "concetto," cioè il valore etico. Altri risultati, naturalmente, gli saranno resi possibili quando egli avrà saputo trasferire il problema del rapporto di esistenza-valore sul vero piano sul quale esso può trovare una soluzione, e cioè sul piano

della storia, di questo come di tutti i rapporti umani e sociali.

Il mese di dicembre del 1842 vede un solo articolo di Marx sulla *Gazzetta renana*, che però a nostro avviso si pone in primissimo piano fra tutti gli articoli da lui pubblicati su questo giornale, in ordine allo sviluppo delle sue idee politiche che procede verso il primo grande risultato delle sue esperienze giovanili, la *Critica del diritto statuale hegeliano*. Si tratta dell'articolo *Sui comitati degli ordini in Prussia* apparso in tre puntate sui numeri 345, 354 e 365 dell'11, 20 e 31 dicembre 1842. E non possiamo esser d'accordo con Cornu che considera "evasivo" questo scritto, sulla scorta d'un giudizio della *Mannheimer Abendzeitung* di qualche mese dopo[85]: giudizi che entrambi si fermano alla forma esteriore, e quasi, diremmo, all'introduzione dell'articolo, ovviamente circospette per ragioni d'opportunità, mentre in questo, come nella maggior parte degli articoli di Marx sulla *Gazzetta renana*, i risultati di rilievo vengono sempre presentati verso la fine di ciascuna puntata, come abbiamo già avuto modo di notare.

L'occasione immediata di questo scritto fu un articolo della *Gazzetta di Augsburg* (del 1° e 2 dicembre 1842) in cui si criticava la preponderanza del criterio della sola proprietà fondiaria nello stabilire il diritto di rappresentanza degli *Stände*, e ci si chiedeva "fino a qual punto gli ordini esistenti fossero chiamati a prender parte all'attività politica." L'articolista esprimeva, in genere, la voce dei ceti industriali che incominciavano a rivendicare il loro diritto contro quello tradizionalmente affermato, dei proprietari terrieri. Il procedimento di Marx, nel criticare questa presa di posizione, non è certo lineare, ma il risultato cui egli perviene giustifica, sia in funzione di opportunità, e sia anche della difficoltà dell'oggetto stesso, le tortuosità d'andamento; perché questo risultato è il rifiuto degli *Stände* (ceti o ordini) in quanto tali, e l'affermazione d'una partecipazione universale di tutti i cittadini, senza distinzioni di classe, alla vita pubblica.

Ma seguiamo il discorso di Marx piú da vicino: "La proprietà caratterizza tutti gli ordini. È questo un fatto che l'articolista ammette, ma, egli aggiunge, non la proprietà pura e semplice, non l'astratta proprietà, bensí la proprietà con certe circostanze accessorie, la proprietà di un determinato tipo. La proprietà è la condizione generale per la rappresentanza degli ordini, ma non è l'unica condizione. [capov.] Concordiamo completamente con l'autore, quando afferma che le condizioni accessorie alterano

essenzialmente il principio generale di rappresentanza basato sulla proprietà, ma dobbiamo a un tempo affermare che gli oppositori, i quali già ritengono troppo ristretto il principio generale, non si trovano affatto ridotti al silenzio dall'obiezione che si sia giudicato questo principio, già ristretto in sé, non ancora abbastanza ristretto, e quindi si sia ritenuto necessario aggiungere piú ampie restrizioni, estranee alla sua essenza."

L'ultima frase è un esempio tipico del procedimento coperto di Marx, che però non è affatto "evasivo." Le obiezioni di quelli che vogliono estendere — a tutti gli ordini, quindi anche a quello industriale — il principio della rappresentanza per mezzo della proprietà non bastano a confutare coloro per i quali questo stesso principio generale è troppo ristretto: coloro, cioè, che vogliono affidare la rappresentanza ad un "principio piú largo" di quello della proprietà, ossia vogliono abolire il principio di rappresentanza per classi, dato che "la proprietà caratterizza tutti gli ordini." In forma ipotetica Marx ha già avanzato la soluzione alla quale egli stesso aderisce, presentandola almeno come un'opinione "non confutata," quindi provvisoriamente valida.

Dopo d'aver enumerato le "condizioni speciali" per la rappresentanza secondo i diversi ordini, che tutte limitano il principio generale della proprietà pur "non essendo insite nella sua natura," Marx aggiunge: "L'autore non si chiede se la condizione generale di proprietà non contraddica alla rappresentanza per ordini, o la renda addirittura impossibile! Altrimenti gli sarebbe difficilmente sfuggito come sia impossibile che una condizione, che costituisce solo l'essenza dell'economia agricola, in uno sviluppo coerente del principio degli ordini possa diventare la condizione generale di rappresentanza per i rimanenti ordini, la cui esistenza non è affatto condizionata dalla proprietà fondiaria. Quindi la rappresentanza degli ordini si può determinare soltanto per mezzo dell'essenziale differenza fra gli ordini, cioè per mezzo di qualcosa che non può essere estraneo a questa essenza. Se dunque il principio di rappresentanza della proprietà viene invalidato per mezzo dei privilegi di un ordine particolare, anche questo principio della rappresentanza per ordini resta invalidato dalla condizione generale di proprietà fondiaria, e nessuno dei due princípi perviene alla propria giustificazione. L'autore non continua a indagare se la distinzione fra gli ordini presupposta nell'istituto in questione caratterizzi gli ordini del passato o quelli attuali, quando pure si

ammetta fra ordini una distinzione."[86] Questa contrapposizione del "principio della proprietà" al "principio della rappresentanza per ordini" può far pensare che Marx non veda ancora l'essenziale carattere economico della divisione in ordini, e soprattutto, nonostante l'ultima frase, che non lo veda delineato sul suo terreno proprio, quello della storia della formazione delle classi. Egli certamente assume i due "princípi" ancora in astratto, e in questo senso vuol dimostrare l'invalidità di entrambi per affermare invece il principio democratico della rappresentanza universale, e *politicamente*, non ancora economicamente, egualitaria: l'uguaglianza politica, insomma (potremmo dire con una formula certo provvisoria), deve attuarsi, per lui, non *contro,* ma *indipendentemente* dalla disuguaglianza economica. Ciò non significa altro, però, se non che Marx è appena agli inizi della sua critica dello Stato moderno; ma sarà essa a condurlo a quella della società moderna.

Subito dopo Marx ci dà un saggio della sua concezione organicistica di questo momento: alla naturalità ineliminabile della distinzione per *Stände* affermata dall'articolista si potrebbe, egli dice, obiettare: "Come è impossibile che qualcuno riesca a distruggere la differenza degli elementi naturali e ricondurre il tutto all'unità del caos, cosí non si vuole sradicare la distinzione degli ordini; ma si dovrebbe a un tempo invitare l'autore a dedicare uno studio piú profondo alla natura e a sollevarsi, dalla prima impressione sensibile dei diversi elementi, alla concezione razionale della vita naturale organica. In luogo del fantasma di una caotica unità, gli apparirebbe lo spirito di una vivente unità." Nella vita inorganica gli elementi non restano separati, ma si mescolano continuamente; e d'altra parte nell'organismo non va perduta la diversità dei singoli elementi. "Ma la differenza non consiste piú nella natura separata dei diversi elementi, bensí nel moto vitale delle diverse funzioni, tutte animate dall'unica e medesima vita, per modo che la loro differenza, quasi già fissata, non precede questa vita, ma piuttosto da essa continuamente procede e continuamente del pari in essa si dissolve ed annulla. E come la natura non resta ferma agli elementi preesistenti, anzi già dal grado infimo della sua vita mostra che questa differenza è un mero fenomeno sensibile, privo di verità spirituale, cosí non deve né può lo Stato, questo regno naturale dello spirito, cercare e trovare la propria vera essenza in un dato dell'apparenza sensibile. Perciò l'articolista ha esaminato solo superficial-

mente 'l'ordine divino del mondo,' se si ferma alla distinzione fra gli ordini come all'ultimo e definitivo risultato di tale ordine medesimo."

Marx chiarisce subito il senso di queste metafore organicistiche. All'obiezione dell'articolista, che allora "c'è da temere che il popolo si metta in moto come una brutta massa inorganica," e che dunque "il discorso potrebbe vertere non sulla questione se in genere debbano esistere ordini, ma solo sulla questione, fino a qual punto e in quale rapporto gli ordini esistenti siano chiamati a partecipare all'attività politica," Marx risponde con una fra le sue pagine piú importanti di questi anni, e che rappresenta con grande precisione il punto da lui raggiunto nello sviluppo delle sue concezioni politiche.

"Qui non si tratta certamente di stabilire fino a qual punto esistano gli ordini, ma fino a qual punto essi debbano continuare la loro esistenza nella piú alta sfera della vita statale. Come sarebbe inopportuno mettere in moto il popolo quale bruta massa inorganica, del pari non si ottiene un moto organico se lo si risolve meccanicamente in elementi rigidi e astratti, e da queste parti inorganiche e ottenute con la violenza si pretende un moto autonomo, che può riuscire solo convulso. L'autore parte dal presupposto che, fuori di alcune distinzioni di ordini arbitrariamente stabilite, il popolo esista nello Stato reale come bruta massa inorganica. Egli non riconosce dunque alcuna organicità alla vita statale stessa, ma solo un accostamento di parti eterogenee, che lo Stato riunisce in modo superficiale e meccanico. Ma siamo franchi. Noi non pretendiamo che per la rappresentanza popolare si faccia astrazione dalle differenze realmente esistenti; pretendiamo anzi che si prendano le mosse dalle reali differenze, prodotte e condizionate dall'intima struttura dello Stato, e che non si ricada dalla vita statale in presunte sfere, che questa vita ha già da lungo tempo spogliato della loro importanza. E si getti solo uno sguardo alla realtà dello Stato prussiano a tutti aperta e nota. Le reali sfere attraverso le quali funzionano il governo, i tribunali, l'amministrazione, il fisco, l'esercito, la scuola, e in cui procede l'intero moto statale, sono i circondari, i comuni, le province, i distretti militari, ma non sono le quattro categorie degli ordini, che anzi in queste piú alte unità trapassano confusamente l'una nell'altra e non vengono piú distinte dalla vita stessa, ma solo dagli atti pubblici e

dalle registrazioni. E quelle differenze, che per loro propria natura si risolvono ogni momento nell'unità del tutto sono libere creazioni sorte dallo spirito dello Stato prussiano, ma non sono per nullla la materia imposta al presente da una cieca necessità naturale e dal processo di dissoluzione di un'epoca passata. Sono membri, non parti; movimenti, non stati; distinzioni dell'unità, non le unità della distinzione."

La concezione hegeliana del "popolo quale bruta massa inorganica," che ci stupiva che Marx sembrasse di ammettere per un momento, viene subito decisamente rifiutata, per intendere le "reali sfere" della vita statale come le articolazioni del decentramento amministrativo dello Stato, circondari, comuni e province, contro la pretesa organicità delle distinzioni di classe. Il democraticismo di Marx si afferma quindi senza residui sul piano politico, e si annunciano già le esigenze della *Critica del diritto statuale hegeliano* d'un organicismo democratico, contrapposto all'organicismo hegeliano degli *Stände*. Mancano ancora qui, oltre naturalmente, alle decisive acquisizioni di logica e metodologia critica, anche le concrete inferenze di carattere economico che conducono Marx, nella *Kritik*, al limite della sua conversione comunista. Ma per quest'ultimo aspetto la seconda puntata di questo articolo offre già qualche utile risultato, e cioè una ripresa della contrapposizione dell'interesse pubblico a quello privato, che però, estendendosi di là dal piano morale ed umanitario dell'articolo sui furti di legna, a quello specificamente politico del problema della rappresentatività democratica, si lascia riconoscere come un ulteriore presupposto della *Kritik*.

Infatti, dopo d'aver discusso con l'articolista il rapporto di precedenza fra il comitato centrale e i comitati provinciali degli *Stände* in funzione d'un reale centralismo organico, Marx conclude: "Noi prendiamo le mosse da un dato di fatto, che l'articolista deve indiscutibilmente concederci. Ammettiamo che la composizione degli ordini provinciali corrisponda assolutamente alla loro finalità, e quindi alla finalità di rappresentare i loro particolari interessi provinciali dal punto di vista dei loro particolari interessi di ordine. Questo carattere delle Diete sarà il carattere di ogni loro attività, quindi anche il carattere della loro scelta per i comitati: sarà il carattere degli stessi deputati ai comitati, poiché una Dieta, che corrisponda alla propria finalità, vi rimarrà certo fedele nella sua attività piú importante,

nei rappresentanti da sé stessa eletti. Quale elemento nuovo trasforma ora improvvisamente i rappresentanti degli interessi provinciali in rappresentanti degli interessi statali e conferisce alla loro attività particolare la natura di un'attività universale? Evidentemente nessun altro elemento che il luogo comune delle riunioni. Ma è in grado il mero spazio astratto di conferire a un uomo di dato carattere un carattere nuovo e di dissolvere chimicamente la sua natura spirituale?"[87]

L'ultima puntata dell'articolo comincia col trattare una questione di singolare interesse, anche considerato lo sfondo su cui si delinea, sia dal punto di vista ideale che da quello storico. Si tratta del problema della posizione politico-sociale degl'intellettuali, se debbano costituire o no un ordine con propria rappresentanza. L'articolista l'aveva negato, con l'argomentazione che la peculiarità degl'intellettuali è soltanto "la caratteristica generale degli esseri intelligenti," quindi non una natura particolare che possa esser elemento di rappresentanza negli ordini. Marx incomincia col dar ragione all'articolista, ma, come vedremo, lo fa per condurre il ragionamento ad una conclusione diversa "Per il deputato alla Dieta l'intelligenza deve contare come caratteristica umana generale, ma per l'uomo l'intelligenza non deve contare come particolare proprietà rappresentabile alla Dieta; il che significa che l'intelligenza non fa dell'uomo un deputato, ma essa soltanto fa del deputato un uomo, [...]. Se l'intelligenza, e questo lo concediamo volentieri al nostro autore, non ha affatto bisogno di essere rappresentata negli ordini, ma neppure al di fuori degli ordini, al contrario la rappresentanza degli ordini ha bisogno dell'intelligenza, ma solo d'un'intelligenza assai limitata, come ogni uomo ha bisogno di tanto intelletto quanto basta per realizzare i suoi propositi e interessi, col che tuttavia i suoi propositi e interessi non diventano affatto interessi e propositi 'dell'intelletto.'" Ma ecco, poco dopo, che quest'ammissione incomincia ad implicare qualcosa di ben diverso: "C'è coerenza perfetta, non solo secondo i princípi del nostro autore ma secondo i princípi della rappresentanza per ordini, quando egli trasforma la questione sul diritto di rappresentanza 'dell'intelligenza' alle Diete nella questione sul diritto di rappresentanza delle classi colte, delle classi che hanno monopolizzato l'intelligenza, dell'intelligenza che è diventata classe. Il nostro autore ha ragione in quanto, a proposito di rappresentanza per ordini, si possa anche solo parlare di

un'intelligenza divenuta ordine; ma ha torto in quanto non riconosce il diritto degl'intellettuali, poiché dove domina il criterio degli ordini, bisogna che tutti gli ordini vengano rappresentati. Ma come sbaglia nell'escludere ecclesiastici, insegnanti, dotti e altresí non fa mai cenno di avvocati, medici, ecc., come possibili soggetti di discussione, cosí disconosce completamente la natura della rappresentanza per ordini quando classifica i pubblici funzionari nello stesso gruppo dei suddetti intellettuali. In una società organizzata per ordini gli impiegati governativi sono i rappresentanti degl'interessi statali in quanto tali, e quindi stanno di fronte ai rappresentanti degl'interessi privati degli ordini come nemici. Mentre in una rappresentanza popolare gl'impiegati governativi non costituiscono una contraddizione, lo sono invece in una rappresentanza per ordini."[88]

Ancora una volta siamo giunti ad una sostanziale anticipazione della *Kritik*. Quell'universalità dell'intelligenza per la quale essa è peculiarità di ogni essere umano e non è "elemento di rappresentanza" non può, dunque, valere in una società divisa in classi, nella quale, al contrario, l'intelligenza finisce col costituirsi a classe separata, in contraddizione con la sua essenza universale. Solo in una società senza divisione in ceti (anche se Marx non vede per ora l'aspetto economico, ma solo quello politico di questo democraticismo egualitario) l'intelligenza potrà valere nella sua universalità, e gl'impiegati governativi (che l'articolista classificava fra gl'intellettuali ed ai quali lo stesso Hegel aveva attribuito l'"intelligenza circa il governo," e che in una società non democratica rappresentano invece una categoria a parte, quella per cui l'interesse governativo si contrappone all'interesse generale) non "rappresentano piú una contraddizione" perché esercitano funzioni unitariamente rivolte all'interesse generale, e derivanti da una diretta investitura popolare (e s'intende che questo accenno non può ancora contenere tutte le implicazioni e la risoluzione del complesso problema dell'abolizione della burocrazia, dei modi di sopravvivenza e delle attribuzioni di impiegati amministrativi in una società senza classi in senso economico, cioè in una società comunista). Senza spingerci troppo oltre nella valutazione di quest'anticipazione possiamo però stabilirne il termine d'arrivo in quel luogo della *Kritik* ove è detto che "anche il calzolaio può rappresentarmi perché soddisfa un bisogno sociale." E già non è poco.

Da questo punto Marx può, poco oltre, riprendere il motivo già trattato in altri articoli, della contrapposizione d'interesse pubblico e privato in una società articolata in ordini o *Stände*: "A buon diritto l'autore non ricerca l'origine degli ordini provinciali in una necessità dello Stato e non li considera come una esigenza statale, bensí come un'esigenza degli interessi particolari contro lo Stato. Ideatrice della costituzione per ordini non è l'organica razionalità dello Stato, ma il bisogno degli interessi privati, e certamente l'intelligenza non è un interesse egoistico da difendere, è l'interesse universale. In una riunione di ordini una rappresentanza dell'intelligenza è quindi una contraddizione, una pretesa assurda."

Un'osservazione che avrebbe potuto almeno introdurre la considerazione dell'aspetto piú specificamente economico del problema è poi avanzata dallo stesso articolista, ma non trova sviluppi nella discussione di Marx: se si assume il bisogno come principio della rappresentanza popolare, allora non si può sfuggire a un dilemma: "O è reale bisogno, e allora è fuori della realtà lo Stato, in quanto favorisce elementi particolaristici che non trovano in esso la loro giusta soddisfazione e quindi si costituiscono accanto ad esso come corpi speciali e debbono entrare con esso in un rapporto di transazione; oppure il bisogno viene realmente soddisfatto nello Stato, e quindi la sua rappresentanza contro lo Stato risulta o illusoria o pericolosa." L'articolista non sa concludere se non che "il principio del bisogno è illusorio"; Marx invece, dopo d'aver riassunto ancora una volta le conclusioni che già conosciamo, preferisce ritornare alla questione dell'intelligenza e di qui sviluppare l'antitesi d'interesse pubblico e privato, dove anche la proprietà, per quanto piú naturalmente atta a rappresentare l'interesse privato, è considerata, a un certo punto, come riassumibile (hegelianamente) in funzione dell'interesse pubblico: "Ogni particolare, come la proprietà fondiaria, è in sé limitato; va quindi trattato in qualità di limitato, cioè dal punto di vista di una forza universale che lo sovrasta; ma esso non può trattare questa forza universale secondo i propri bisogni." Notiamo qui ancora una volta il difficile progresso delle idee di Marx su quest'argomento: un progresso insensibile, ma continuo, ed avanzante proprio in ragione diretta delle contraddizioni che la disuguaglianza economica provoca anche sul piano politico, e che soltanto su quest'ultimo è dato ora a Marx di avvertire. Ma

è come se egli operasse ancora su una superficie epidermica, sempre piú avvicinandosi al sottostante tessuto che nasconde la vera sede del morbo da estirpare, del quale la superficie rivelava soltanto manifestazioni secondarie. Per ora, l'ideale di Marx è quello d'un organicismo egualitario politico integrale che a differenza dallo pseudo-organicismo classista e giustificazionista di Hegel, presenta un'istanza certamente astratta, ma tanto unitaria e compiuta, da far risaltare in maniera sempre piú evidente le contraddizioni che lo mettono in pericolo e lo rendono impossibile nella pratica situazione storico-politica esistente. "Per la loro propria composizione le Diete non sono altro che una società di particolari interessi, che godono il privilegio di far valere i propri limiti particolari contro lo Stato, e quindi rappresentano il costituirsi legittimo nello Stato di elementi antistatali. Quindi per loro natura hanno intenzioni ostili allo Stato, poiché il particolare, nella sua attività conchiusa, è sempre un nemico del tutto, appunto perché questo tutto dà ad esso particolare il senso della sua nullità a causa dei suoi limiti." Anche Hegel aveva considerato il particolare come un nemico dell'intero, ma aveva cercato di mediare il loro contrasto attribuendo all'intero il compito di ridurre nei propri quadri, come proprie articolazioni, gl'interessi particolari. L'esperienza di questi articoli della *Renana*, già prima dell'aperta ribellione al maestro nella *Kritik*, conduce Marx ad un disincantato scetticismo su tali possibilità di mediazione: "Se quest'autodifesa degli interessi particolari costituisse una necessità statale, essa sarebbe solo il sintomo di una malattia interna dello Stato, come un corpo malsano secondo le leggi naturali bisogna che si sfoghi in polipi. Bisognerebbe decidersi per una delle due alternative: o gl'interessi particolari, insuperbendosi ad estraniandosi dallo spirito politico pubblico, pretendono di limitare lo Stato; oppure lo Stato si riduce al mero governo, e all'oppresso genio nazionale concede semplicemente a titolo di compenso una sfera dove possano cozzare i suoi interessi particolari. In fondo entrambe le concezioni si potrebbero conciliare." Ma non è certamente questa l'opinione di Marx, che al compromesso giustificazionista contrappone l'ideale rivoluzionario, d'intendere lo Stato "come atto del popolo," che egli sviluppa nel passo che chiude l'articolo: "Se quindi deve avere un senso la pretesa di una rappresentanza dell'intelligenza, bisogna che la spieghiamo come la pretesa di una cosciente rappresentanza dell'intelligenza di un

popolo, che non vuole far valere singoli bisogni contro lo Stato, ma che ha per massimo bisogno quello di far valere lo Stato medesimo, e precisamente come atto di esso popolo, come suo proprio Stato. Essere rappresentato è in genere qualcosa di meschino; solo ciò che è materiale, senza spiritualità, schiavo, malsicuro, ha bisogno di rappresentanza: ma nessuno degli elementi che compongono lo Stato può essere materiale, senza spiritualità, schiavo, malsicuro. La rappresentanza non va concepita come rappresentanza di un qualunque elemento che non sia il popolo stesso, ma unicamente come la sua autorappresentanza, come un affare di Stato, che, ben lontano dall'essere l'unica ed eccezionale attività politica del popolo, si differenzia dalle altre manifestazioni della vita pubblica solo per l'universalità del proprio contenuto. Non è lecito valutare la rappresentanza come una concessione ai deboli indifesi, agli impotenti, ma bisogna invece valutarla come l'autocosciente vitalità della piú alta forza. In un vero Stato non vi è proprietà fondiaria, non industria, non elemento materiale, che nella sua bruta elementarità possa venire a un accomodamento con lo Stato: vi sono soltanto forze spirituali, e solo risorgendo nello Stato, rinascendo politicamente, le forze naturali acquistano diritto di voto nello Stato. Lo Stato penetra in tutta la natura con nervi spirituali, e bisogna che in qualunque punto risulti come non la materia vi domini, ma la forma, non la natura senza lo Stato, ma la natura dello Stato, non l'oggetto privo di libertà, ma il libero uomo."[89]

A parte il residuo hegelismo del finale, che abbiamo sempre il dovere di rilevare, soprattutto in funzione d'una valutazione del prossimo sviluppo di Marx, non deve sfuggirci che la prima metà di questo testo è già molto vicina al linguaggio della *Kritik*.[90]

E siamo giunti all'ultimo atto della breve ma intensa vicenda della *Gazzetta renana*, cioè agli articoli del 1843. Per quanto riguarda quelli di Marx, si tratta di un gruppo di articoli e repliche a proposito della proibizione della *Gazzetta generale di Lipsia*, del lungo articolo sui vignaioli della Mosella, e di tre altri articoli minori, oltre ad un gruppo di note redazionali la cui paternità marxiana fu stabilita da Rjazanov, fra le quali è la risposta di Marx alle accuse della censura al momento della soppressione del giornale.

La proibizione della *Gazzetta generale di Lipsia*, colpevole di aver pubblicato una lettera di Herwegh a Federico Guglielmo IV, di protesta contro la proibizione del *Messaggero tedesco dalla*

*Svizzera*, il giornale progettato dal poeta, aveva indicato chiaramente quale fosse il vero senso delle "istruzioni" del re sulla censura: anche perché immediatamente preceduta o seguita da tutta una serie di provvedimenti restrittivi, come la proibizione del *Patriota* di Buhl e poi la espulsione dello stesso Herwegh dalla Prussia e la proibizione degli *Annali tedeschi* di Ruge. L'articolo di Marx, dal titolo *La proibizione della "Gazzetta generale di Lipsia,"* apparso il primo di gennaio del 1843 nel n. 1 della *Gazzetta renana*, ha l'importanza storica d'una coraggiosissima presa di posizione in favore della libera stampa. Anche se i rimproveri contro il giornale soppresso fossero stati giustificati da qualche sua intemperanza — dice Marx, che evidentemente non può spingersi fino ad accusare di menzogna i provvedimenti governativi — si tratta di inevitabili manifestazioni d'un processo di formazione della giovane stampa tedesca, voce autentica d'un popolo che incomincia a prendere coscienza di sé: "Dove la stampa è giovane, giovane è lo spirito popolare, e il pensiero politico quotidiano di uno spirito popolare appena desto sarà meno perfetto, formato e avveduto di quello d'uno spirito popolare divenuto, attraverso le lotte politiche, grande, forte e sicuro di sé. Soprattutto un popolo, il cui senso politico va appena ridestandosi, si occupa meno della esattezza effettiva di questo o quell'avvenimento, che del senso morale con cui esso agisce; dato di fatto o favola, rimane un'incarnazione dei pensieri, dei timori e delle speranze di un popolo, cioè una favola vera." "Dobbiamo dunque considerare i rimproveri fatti alla *Gazzetta generale di Lipsia* come rimproveri contro la giovane stampa popolare, quindi contro la stampa reale, perché è ovvio che la stampa non può diventare reale senza passare attraverso gli stadi di sviluppo inevitabili e fondati sulla sua stessa natura. Ma dichiariamo che la condanna espressa contro la stampa popolare è una condanna contro lo spirito politico popolare. E tuttavia all'inizio del nostro articolo abbiamo additato come apparentemente foschi gli auspici della stampa tedesca. E cosí è, perché la lotta contro un'esistenza è la prima forma del suo riconoscimento, della sua realtà, della sua potenza. E solo la lotta può convincere tanto il governo, come il popolo, come pure la stampa stessa, della reale e giustificata necessità della stampa. Essa sola può mostrare se la stampa è una concessione o una necessità, un'illusione o una verità."[91]

Gli altri sei articoli seguenti, apparsi dal 4 al 16 gennaio, polemizzano contro alcuni giornali tedeschi che avevano assunto un atteggiamento favorevole alla proibizione, o avevano insinuato accuse nei riguardi della stessa difesa di Marx, quindi essi si addentrano in rettifiche particolari sulle quali non possiamo soffermarci, e che comunque non aggiungono molto all'essenziale, che è contenuto, sia per le idee espresse e sia per l'importanza storica della presa di posizione di Marx — che, come si vede, incomincia a disilludersi sulle possibilità di sopravvivenza della stessa *Renana*, e, quindi, a parlar chiaro — nei testi che abbiamo citati.

*La giustificazione di † † corrispondente dalla Mosella* è l'ultimo articolo di rilievo pubblicato da Marx sulla *Gazzetta renana* nei numeri 15, 17, 18, 19 e 20 del 15, 17, 18 19 e 20 gennaio 1843. Il giornale aveva già pubblicato tre articoli da Bernkastel, nel primo dei quali si descrivevano le condizioni disperate dei piccoli produttori di vino della regione della Mosella, rovinati dalla concorrenza dei viticultori delle altre regioni che avevano aderito all'unione doganale; nel secondo e terzo articolo si denunciava l'incomprensione della burocrazia renana e del governo, che avevano sempre minimizzato le ragioni di queste lagnanze. Per questi due ultimi articoli il presidente della regione renana von Schaper aveva costretto il giornale a pubblicare le sue rettifiche, in cui si negavano le accuse del corrispondente, e quest'ultimo aveva anche redatto una nota in cui faceva, riguardo all'imposizione delle rettifiche, buon viso a cattivo gioco. Marx, insoddisfatto della moderazione del corrispondente e convinto che ormai era inutile sperare ancora di salvare il giornale, si sostituí all'articolista assumendosi l'incarico e la responsabilità d'una vera replica, parlando addirittura di sé come del corrispondente incriminato.[92] Nell'introduzione all'articolo Marx ne divide anche il contenuto in cinque punti: "1) La questione dell'assegnazione della legna; 2) Il comportamento degli abitanti della regione della Mosella di fronte al decreto ministeriale del 24 dicembre 1841 ed alla piú libera azione della stampa provocata dall'ordine stesso; 3) Il cancro [cioè il male essenziale] della regione della Mosella; 4) I vampiri della regione della Mosella [gli usurai]; 5) Proposte di rimedi." L'articolo di cui ci occupiamo comprende solo le due prime parti; la terza fu soppressa da Schaper e Marx tralasciò di stendere le ultime due.[93]

Nella parte che abbiamo l'articolo è tutto una dimostrazione puntuale del diritto dei vignaioli della Mosella a pretendere che le autorità prendessero in considerazione la loro situazione e vi provvedessero, dichiarando che non era affatto esagerata l'espressione del corrispondente, che "il grido di soccorso dei vignaioli veniva considerato uno sfacciato gracidio," evidentemente da parte delle sfere burocratiche e governative (anche se Marx, per ragioni polemiche, tenta di negarlo). Quanto all'aspetto economico della questione, se da un lato non si può dire che Marx ne dimostri una grande padronanza, pure, a confronto con gli altri articoli della *Renana*, questo cerca di aderirvi piú determinatamente, specie là dove si contrappongono le due contrastanti descrizioni della situazione, quella d'un'associazione degli interessati e quella delle relazioni d'ispettori governativi. Per quanto interessa lo sviluppo di Marx, però, questo sforzo di prendere posizione in una questione il cui aspetto economico non poteva esser eluso, non mancò di esercitare la sua influenza sul corso delle sue esperienze, come egli stesso ebbe talvolta a dichiarare.[94] E non è un caso che, fra le non molte cose d'interesse filosofico che, ovviamente, è possibile segnalare nelle due prime puntate dell'articolo, ci sia una lontanissima anticipazione d'una veduta che Marx ripeterà poi spesso nel quadro della concezione materialistica della storia: "Nell'esame delle condizioni politiche si è cercato con troppa leggerezza di non tener conto della effettiva natura delle situazioni e di far tutto dipendere dalla volontà delle persone agenti. Ma si dànno situazioni che determinano tanto le azioni dei privati quanto delle singole autorità, eppure sono indipendenti da esse quanto il sistema respiratorio. Se questi dati di fatto si considerano dall'esterno, non si riesce ad addossare in maniera prevalente la buona o cattiva volontà né all'una, né all'altra parte, ma si vedranno agire situazioni dove di primo acchito sembrava agissero solo persone. Non appena si sia messo in evidenza che un dato fatto viene reso necessario dall'insieme della situazione, non sarà piú difficile determinare a quali condizioni esteriori questo fatto debba realmente entrare a far parte della vita e a quali non lo possa, sebbene già ne preesistesse il bisogno. Questo punto lo si potrà determinare all'incirca con la medesima sicurezza con cui il chimico determina in quali condizioni esterne elementi affini debbono produrre un composto."[95]

Certo, a queste affermazioni non si può attribuire in pieno il

senso che esse potrebbero avere, per es., nell'*Ideologia tedesca*: comunque è interessante notare come esse compaiono in Marx per la prima volta in occasione della discussione dell'argomento piú vicino all'economia che egli abbia finora trattato, quale che fosse la sua preparazione a farlo. Se però ci spostiamo dal piano economico a quello politico, nel quale il pensiero di Marx in questi anni si va sempre maggiormente rafforzando, nella terza e quarta puntata dell'articolo troviamo alcune pagine dedicate alla burocrazia che non mancano di anticipare movenze della *Critica del diritto statuale*: nuova conferma del fatto che, alla maggiore opera che conclude il suo periodo giovanile Marx, sia pure senza una chiara intenzione programmatica, è andato preparandosi per distinti settori d'interesse, come avviene in genere per la preparazione di ogni opera veramente significativa.

Dopo d'aver descritto il contrasto al quale abbiamo accennato fra l'"Unione per il miglioramento della viticoltura nelle regioni della Mosella e della Saar" di Treviri e la relazione dell'ispettore governativo sulle reali condizioni della produzione vinicola nella regione, Marx dichiara espressamente di voler tentare di "sollevare solo i fatti ad una significazione generale," e quindi un'interpretazione delle ragioni per cui un impiegato esperto nella questione e ligio al governo, trovandosi di fronte ad una valutazione contraria dei fatti, "prenda partito contro gli autori dell'istanza: che le loro intenzioni, che si possono pur sempre ricollegare a interessi privati, gli sembrino sospettabili: che egli dunque le metta in dubbio. Anziché servirsi del loro esposto, egli cerca d'infirmarlo. Si giunge al punto che la miseria del vignaiolo, che pur balza agli occhi, non trova né tempo né modo di presentarsi nel suo vero stato, che quindi il povero vignaiolo non può parlare, mentre il grande proprietario di vigneti, che può parlare, evidentemente non è povero e quindi pare non abbia motivo di parlare."

Ed ecco lo sviluppo dell'analisi di Marx: "Per parte loro i privati, che hanno osservato l'effettiva miseria degli altri nella sua completa espressione, che la vedono crescere di continuo e sono convinti per di piú che l'interesse privato da essi difeso è altresí interesse pubblico, e sostenuto da essi in quanto tale, non solo sentono necessariamente leso il proprio onore, ma pensano anche che la realtà venga deformata da una visione volutamente unilaterale e arbitraria. Si oppongono quindi all'albagia impiegatizia, sottolineano le contraddizioni fra la reale configurazione

del mondo e quella che viene accolta negli uffici, contrappongono gli argomenti pratici a quelli burocratici; infine non possono fare a meno di sospettare nel totale disconoscimento della loro esposizione convincente ed evidente un proposito interessato, il proposito in sostanza di far trionfare la pedanteria burocratica sull'intelligenza borghese." Questa contrapposizione d'interesse privato ad interesse statale è però ora considerata da Marx sotto un profilo diverso: quello che sembrava interesse pubblico, o statale, è esso stesso interesse privato d'altro genere, quindi, contro di esso, l'interesse privato, a certe condizioni, non manca di ragioni valide.

"Ma quando il funzionario accusa il privato di elevare i propri interessi a interessi di Stato, il privato rinfaccia al funzionario di porre l'interesse dello Stato al di sotto del suo interesse privato, al di sotto di un'interesse da cui tutti gli altri sono esclusi come profani, per modo che anche la realtà piú evidente risulta per lui illusoria di fronte alla realtà presentata negli atti, e quindi ufficiale, anzi statale, e la stessa valutazione estende all'intelligenza che a quella realtà si appoggia. In conclusione, solo la cerchia di azione dell'autorità gli pare costituire lo Stato, e per contro il mondo esterno a questa cerchia di azione gli appare come oggetto dello Stato, privo di ogni senso e finalità pubblica." Come si vede, l'analisi della burocrazia assume, nello sviluppo delle idee politiche di Marx, un'importanza molto maggiore di quanto sembri a prima vista, perché serve a mettergli in crisi la concezione, malgrado tutto ottimistica, dello Stato etico come organismo immediatamente coincidente con l'interesse pubblico. Qui lo Stato è diventato già rappresentante dell'"interesse privato" della burocrazia. Dall'osservazione che "il grande proprietario di vigneti, che può parlare, evidentemente non è povero e quindi pare che non abbia motivo di parlare" Marx non è ancora passato a chiedersi come mai l'"interesse privato" del burocrate coincida sempre con l'"interesse privato" del "grande proprietario"; e questo perché egli non ha ancora penetrato il senso specificamente economico della contraddizione che egli esamina ancora pur sempre da un punto di vista politico: e infatti l'"interesse privato" del burocrate non ha *immediatamente* un senso economico come quello del grande proprietario. Scoprire il senso economico *mediato* dell'"interesse privato" del burocrate significa comprendere che lo Stato borghese è Stato di classe, quindi essenzialmente

rappresentante dell'interesse privato della classe dominante; e che quando ad un simile Stato si contrappone l'"interesse privato" della classe esclusa dal dominio economico, noi ci troviamo di fronte ad una contraddizione di fondo, la cui soluzione richiede il rovesciamento della struttura dello stesso Stato borghese in quanto Stato di classe.

Comunque, con questo maggiore approfondimento della dinamica degl'interessi nello Stato moderno Marx si pone pur sempre sulla strada di un'acquisizione decisiva, che egli raggiungerà tra non molto nella *Critica del diritto statuale hegeliano*: che lo Stato borghese moderno è esso stesso il rappresentante d'un interesse privato. E questa constatazione sarà la chiave di volta della conversione del procedere di Marx dalla critica dello Stato moderno alla critica della società moderna, dalla considerazione *politica* a quella *sociale*. Perché s'intende che su questa rappresentanza statale d'interessi privati la sola considerazione politica non può gettare alcuna vera luce, in quanto essa non sa pervenire all'individuazione del carattere classista dello Stato borghese moderno; e non sa pervenirvi perché è essa stessa, questa mentalità *politica*, un'espressione della concezione borghese che deve esser messa in questione. Nonostante le apparenze modeste dell'oggetto dell'attuale trattazione siamo dunque in prossimità d'una svolta capitale nello sviluppo del pensiero di Marx, che incomincia a trovarsi ora per la prima volta di fronte alle piú forti obiezioni contro la limitazione *politica* del suo pensiero. E non c'è bisogno di aggiungere che soltanto molto lentamente egli potrà valutare pienamente il senso di questa difficoltà, e prepararsi a risolverla; quindi non è il caso di attendersi che egli ne tragga ora tutte le conseguenze necessarie.

Nella quarta parte dell'articolo Marx prosegue l'esame del problema della contrapposizione d'interessi, privato e "burocratico," e ne tenta la soluzione che in questo momento può tentarne: "Con la migliore buona volontà, il piú zelante umanitarismo e la piú acuta intelligenza, gli organi amministrativi possono risolvere soltanto contrasti momentanei e passeggeri, non un contrasto permanente fra la realtà ed i criteri amministrativi, poiché ciò non fa parte dei loro compiti, né la migliore buona volontà può infrangere a piacere un legame essenziale o fatale. Il legame essenziale è quello burocratico, tanto all'interno del corpo amministrativo stesso, quanto nei suoi rapporti col corpo amministrato."

Il "legame burocratico" appare qui, naturalmente, il contrario di quel che è, e cioè non l'effetto, bensí la causa del privatismo dello Stato borghese. Marx prosegue: "D'altro lato, anche il viticultore privato non può disconoscere che il suo desiderio è offuscato, di proposito o no, dall'interesse privato, e quindi non si può pretendere che nell'intimo esso ne sia indipendente. Riconoscerà inoltre che nello Stato molti interessi privati risultano lesi, ma non si possono allentare o modificare i criteri generali di amministrazione per eliminare questa situazione. Se si insiste sul carattere generale di uno stato di crisi, se si sostiene che il benessere risulti compromesso nel modo e nella misura in cui un disagio privato diventa un disagio dello Stato e la sua eliminazione diventa un dovere dello Stato verso sé stesso, questa tesi degli amministrati contro l'amministrazione appare insostenibile, in quanto proprio l'amministrazione può giudicare nel modo migliore fino a che punto risulti compromesso il benessere dello Stato, e si deve presumere che essa possieda una visione del rapporto del tutto e delle sue parti piú profonda che queste parti stesse. Ne consegue che il singolo e anche molti singoli non possono spacciare la propria voce per la voce del popolo; al contrario la loro esposizione conserverà sempre il carattere di un reclamo privato": e ciò avverrebbe anche qualora il reclamo fosse fatto proprio da tutta la regione della Mosella, che resterebbe una parte nei confronti di tutto lo Stato. Come risolvere la contraddizione? La soluzione di Marx è, invero, parecchio inattesa: "Per sormontare la difficoltà, sia l'amministrazione che gli amministrati abbisognano del pari di un terzo elemento, che sia politico, senza essere governativo, e quindi non prenda le mosse dagli assiomi burocratici: che sia a un tempo borghese, senza essere immediatamente irretito negli interessi privati e nei loro bisogni. Questo elemento complementare di intelletto civico e di cuore borghese è la libera stampa. Nell'ambito della stampa l'amministrazione e gli amministrati possono del pari criticare i propri princípi ed esigenze, ma non piú entro un rapporto di subordinazione, bensí su un piano civico di parità, non piú come persone, ma come forze intellettuali, su basi concettuali."[96]

La soluzione è certamente ingenua, ed ha tutta l'aria di servire alle esigenze del momento, perché la "libera stampa" non può certo assumersi il carico di rappresentare esaurientemente tutta la funzione dell'elemento risolutore che in questo caso,

anche a restare all'attuale livello, politico ma democratico, che il pensiero di Marx ha raggiunto, è *il popolo*, quel popolo i cui impiegati amministrativi non si trovano in contrasto con l'interesse pubblico, come egli ha detto piú volte nell'articolo *Sui Comitati degli ordini*, il popolo nella pienezza di tutte le sue attribuzioni legislative ed esecutive, non il popolo astratto e simbolizzato nella sua mera "voce" o "opinione" espressa dalla libera stampa. E non sarà inopportuno dire che questo momentaneo abbassamento di livello nell'analisi di Marx è sostanzialmente provocato da un residuo di mentalità idealistica dalla quale egli non si è ancora liberato, e che gli fa mettere in evidenza un elemento *di pensiero*, di "concetto," in definitiva un elemento spirituale in funzione risolutiva di conflitti di natura e portata ben piú ampia e concreta. Ma è anche evidente che Marx, in questa sopravvalutazione della funzione della libera stampa, è fortemente sollecitato dalle condizioni del momento e dall'asprezza di questa generosa battaglia in cui è impegnato e che ormai è giunta alla sua conclusione.

L'articolo sui vignaioli della Mosella, infatti, provoca il decreto di soppressione della *Gazzetta renana*, con una proroga fino al 31 marzo che invano gli amministratori del giornale tentano di trasformare in una nuova autorizzazione. Sono quindi del mese di marzo 1843 gli ultimi tre articoli di Marx, due sulla elezione dei deputati alla Dieta, contro la *Gazzetta del Reno e della Mosella*, a proposito d'un foglio di propaganda elettorale; e un terzo, sempre contro lo stesso giornale: *La "Gazzetta del Reno e della Mosella" in veste di grande inquisitore* a proposito del *Vangelo dei laici* di Federico von Sallet. Per tutto questo periodo Rjazanov ha anche pubblicato le note redazionali che egli attribuisce a Marx, e inoltre uno scritto di notevole interesse storico: le *Osservazioni di Karl Marx al rescritto dei tre ministri di censura contro la "Gazzetta renana"*[97] datate al 18 febbraio 1843. Lo scritto è in tre parti, e controbatte le accuse contenute nel rescritto e riportate all'inizio, come "l'intenzione di attaccare la costituzione dello Stato nella sua base, di sviluppare teorie che mirano allo scuotimento del principio monarchico, di rendere malevolmente sospetto il comportamento del governo presso la pubblica opinione, di eccitare i singoli ceti della nazione contro gli altri, di suscitare scontento verso le sussistenti condizioni legali, e di favorire tendenze ostili verso potenze alleate."

La risposta di Marx è molto ferma, ed il suo tono è sostenuto e spesso sprezzante: "Un indirizzo, evidentemente, non diventa biasimevole per il solo fatto che esso dimostra che il governo è biasimevole. Anche il *sistema cosmologico copernicano* fu, dalla piú alta autorità del tempo, non solo ritenuto biasimevole, ma effettivamente rifiutato." Circa il rimprovero d'aver attaccato "la costituzione dello Stato nella sua base" è noto che su quale sia la base della costituzione dello Stato prussiano c'è grande diversità d'opinioni, e la *Gazzetta renana* non ha fatto che esprimere la sua. "Un'opinione hanno Stein, Hardenberg, Schön, un'altra Rochow, Arnim, Eichhorn. Hegel credeva, al tempo della sua vita, di aver posto nella sua *Rechtsphilosophie* la base della costituzione prussiana, e il governo e il pubblico tedesco lo credettero con lui. Il governo lo dimostrò fra l'altro per mezzo della diffusione ufficiale dei suoi scritti; ma il pubblico, in quanto gli rimproverò di essere il filosofo dello Stato prussiano, come si può leggere nel vecchio *Leipziger Konversationslexikon*. Ciò che allora Hegel credeva lo crede oggi Stahl. Hegel, nell'anno 1831, insegnò Filosofia del diritto per speciale ordine del governo. [capov.] Nel 1830 la *Gazzetta di Stato prussiana* si dichiarava per una monarchia circondata da istituzioni repubblicane. Oggi si dichiara per una monarchia circondata da istituzioni cristiane." L'accenno a Hegel tace il secondo termine della contrapposizione: al suo tempo — vuol dire Marx — Hegel era il filosofo ufficiale del regno di Prussia, oggi anche gli hegeliani di destra sono considerati sospetti di costituzionalismo liberale. "In rapporto alla proibizione della *Gazzetta renana* un articolo ufficiale della *Gazzetta generale di Königsberg* indica la Prussia come lo Stato della sovranità liberale. È una definizione che non si trova nel diritto territoriale prussiano, e che permette tutte le possibili interpretazioni. Con l'espressione di 'sovranità liberale' si possono intendere due cose: o che la libertà sia una mera *Gesinnung* del re, e cosí una sua peculiarità personale, o che la libertà sia lo spirito della sovranità, e perciò sia realizzata in libere istituzioni e leggi, o almeno debba esserlo. Nel primo caso si ha il *despotisme éclairé* e la persona del principe è contrapposta all'intero statuale inteso come materia senza spirito e non libera. Nel secondo caso, e questa era l'opinione della *Gazzetta renana*, non si limita il principe alla sua persona, ma si tratta l'intero Stato come suo corpo, sí che le istituzioni siano gli organi nei quali egli vive ed opera, sí che le leggi siano occhi coi quali

egli vede." "Ma in generale la *Gazzetta renana* non ha mai trattato con particolare preferenza una particolare forma di Stato. Essa aveva a che fare con una comunità etica e razionale; essa trattava le pretese d'una tale comunità come pretese che dovessero e potessero esser realizzate sotto *qualsiasi* forma di Stato. Essa trattava cosí il principio *monarchico* non come un principio *a sé stante*: essa trattava molto piú la monarchia come realizzazione del principio statale in generale. Se questo era un errore, non era un errore di sottovalutazione, bensí di sopravvalutazione." L'ultima espressione rivela, evidentemente, nel modo piú secco, la personale convinzione di Marx, che è già repubblicano e democratico e vuol quasi liberarsi la coscienza dalle espressioni che è stato costretto ad usare dianzi sul rapporto fra il monarca e le istituzioni statali allo scopo di scagionare il giornale dall'accusa d'aver "mirato allo scuotimento del principio monarchico."

La difesa di Marx prosegue: "La *Gazzetta renana* non ha cercato di aizzare singoli ceti della nazione contro altri singoli ceti, ma molto piú ogni ceto contro il suo proprio egoismo e la sua propria limitatezza, ed ha fatto valere la ragione civile contro la non ragione di ceto, e l'amore umano contro l'odio di ceto. [...] Il rimprovero d'aver voluto suscitare malcontento verso le condizioni legali esistenti, in questa forma indeterminata, non può esser trattato come un rimprovero. [capov.] Anche il governo ha cercato di suscitare malcontento verso le condizioni legali esistenti, per es. verso le condizioni antico-prussiane del matrimonio. Ogni riforma e revisione delle leggi, ogni progresso si fonda su tale malcontento. [capov.] Poiché un progresso legale non è possibile senza lo sviluppo delle leggi, e uno sviluppo delle leggi è impossibile senza una critica delle leggi; poiché ogni critica delle leggi divide la testa e il cuore del cittadino dalle leggi sussistenti, e poiché tale divisione è sentita come malcontento; cosí ogni leale partecipazione della stampa allo sviluppo dello Stato è impossibile se essa non può suscitare malcontento verso le condizioni legali sussistenti."

Nella conclusione, poi, Marx finisce addirittura col prendere pesantemente in giro l'autorità censoria, elencando fra le benemerenze del giornale quelle d'aver "messo in rilievo la saggezza del governo [!] contro l'egoismo privato dei ceti," d'aver "difeso il principio fondamentale della nuova legge sul divorzio" e d'aver "salutato come un progresso l'ordine di gabinetto sulle rettifiche."

Sappiamo quanto queste "benemerenze" meritassero la gratitudine governativa.

Il 18 marzo, sul n. 77 del giornale, appare la dichiarazione di Marx, datata al giorno prima, di lasciare "in data odierna la redazione della *Gazzetta renana* a causa degli attuali sistemi della censura." L'ultimo numero, del 31 marzo, porta un "addio" ai lettori che hanno seguito la lotta del giornale: "Sventolavamo intrepidi la bandiera della libertà; ogni marinaio compiva seriamente il suo dovere; perciò, se pure fu inutile lo sforzo dell'equipaggio, il viaggio fu bello e non lo rimpiangiamo. Anche se l'ira degli dei ci ha inseguito, non ci spaventa che il nostro albero sia stato abbattuto. Anche Colombo dapprima fu disprezzato, poi vide il nuovo mondo. Amici, che ci offriste il vostro plauso, nemici, che ci onoraste con la vostra lotta, un giorno ci rivedremo su nuovi lidi. Il coraggio resta illeso anche nel naufragio."[98]

Un bilancio dell'esperienza d'articolista del giovane Marx non può ridursi all'ovvia constatazione dell'importanza d'un suo contatto con problemi concreti di carattere politico e sociale, d'una sua uscita dal chiuso della stanza di lavoro, se questo periodo d'attività esterna non viene collegato con quelli, che l'affiancano, di elaborazione interiore; anche perché né il primo né i secondi costituiscono un'eccezione nella vita di Marx, che sembra invece proprio destinata a svolgersi, fino alla fine, secondo un alternarsi di periodi, diciamo, pubblici e privati, che tutti dimostrano il loro senso compiuto soltanto nella loro concatenazione. Cosí, per quanto abbiamo visto finora, ad un periodo pubblico, di partecipazione alla vita universitaria berlinese ed alle discussioni del *Doktorclub* sono seguiti gli anni di elaborazione della Dissertazione e dei relativi studi preparatori, e dello studio sulla religione e l'arte cristiana; e poi di nuovo l'attività pubblica alla *Gazzetta renana*, mentre attendono ora il giovane filosofo alcuni mesi di raccoglimento a Kreuznach, dopo il matrimonio, che saranno fra i piú intensi e fecondi d'attività intellettuale e daranno la *Critica del diritto statuale hegeliano*, e almeno l'inizio della *Questione ebraica*. Per questo noi non abbiamo mancato di mostrare, nella nostra esposizione degli articoli della *Gazzetta renana*, il doppio corso, da un lato, delle nuove esperienze "concrete," e dall'altro, dei richiami a motivi di scritti precedenti e di anticipazioni di quelli che seguiranno, primo fra tutti la *Kritik*. Per questo riguardo, anzi, possiamo anche tracciare come il disegno di due versanti, il

primo rivolto alle esperienze precedenti, il secondo alle acquisizioni future. Perché i primi articoli ritornano spesso ad insistere sui temi del rovesciamento pratico della filosofia, dell'"indirizzo cristiano-germanico" (articolo contro Hermes) e del romanticismo storico (articolo contro la Scuola storica); mentre — e non deve sembrar strano, date le contemporanee letture che Marx aveva intanto iniziate — proprio dopo le poche pagine sul comunismo, e quasi contemporaneamente alla rottura coi Liberi, iniziano gli articoli politico-giuridici nei quali troviamo sempre piú frequenti anticipazioni critiche riguardo al rapporto fra interesse pubblico e privato (articolo sui furti di legna) al problema della rappresentatività politica e della divisione in *Stände* (articolo sui comitati degli ordini) e finalmente, ad una critica della burocrazia che si porta già alle soglie d'un essenziale motivo di critica dello Stato politico-borghese moderno. E s'intende che, data la particolarità della nostra esposizione precedente, dovevamo richiamare qui soltanto i punti piú importanti, ai quali bisogna aggiungere, come del tutto nuovo agli interessi di Marx, il motivo umanitario che ha animato di sentita commozione molte pagine dello scritto sui furti di legna.

Da questa prospettiva, che non faccia perder di vista la continuità dello sviluppo ideale del giovane filosofo, acquista un diverso valore anche il nuovo elemento della concretezza delle esperienze che l'attività redazionale gli rende possibili: i moltissimi problemi determinati e non filosofici di cui è continuamente costretto ad occuparsi; i rapporti umani che è costretto ad allacciare senza poter scegliere soltanto quelli che lo soddisfino; l'ostinata lotta non solo contro l'ideologia conservatrice, ma, molto piú, contro le espressioni piú volgari e sciocche della mentalità e della pratica reazionaria, e insieme la necessità di esercitare un'azione moderatrice sulle piú spinte e incontrollate tendenze dei suoi compagni di lotta: tutti questi elementi d'esperienza riempiono, vivificano e realizzano la problematica filosofica ed il sistema delle convinzioni, e insieme finiscono col modificarne la stessa configurazione e con l'imprimere allo sviluppo ulteriore del filosofo che è diventato anche uomo d'azione, se non ancora uomo di partito, un indirizzo nuovo che, ci pare ormai difficile contestarlo, non era affatto annunciato dalla prima attività, puramente speculativa, dello studente di Berlino.

La coerenza dello sviluppo del giovane Marx è dunque, pur

sempre, una coerenza della novità, il cui pregio è di non poter essere rappresentata in generale e soltanto tenendo mente al punto d'arrivo, ma deve esser determinatamente conosciuta e provata ad ogni suo passo, come stiamo tentando di fare. Abbiamo ora tutti gli elementi per intraprendere lo studio della prima opera maggiore di Karl Marx, la *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*.

*Capitolo secondo*

# La critica della filosofia hegeliana del diritto statuale

## 1. *La datazione della "Kritik"*

Conclusasi infelicemente, ma onorevolmente, la generosa battaglia della *Gazzetta renana*, Marx si rivolge di nuovo alla risoluzione dei propri problemi intimi e personali, sia nel campo degli affetti e sia in quello della sua attività intellettuale. Il 13 giugno conclude col matrimonio la lunga e tormentata vicenda del suo fidanzamento con Jenny von Westphalen, e nei mesi successivi resta a Kreuznach in casa della suocera riconducendo le proprie esperienze recenti di vita attiva alla piú severa concentrazione d'una rigorosa disciplina di studio. Il periodo di Kreuznach, pur nella sua brevità, non è soltanto una parentesi della vita intellettuale di Marx, ma uno dei suoi momenti piú fruttuosi e densi: ad esso dobbiamo la prima grande opera del giovane pensatore, la *Critica del diritto statuale hegeliano*,[99] che rappresenta insieme il punto d'arrivo del suo cammino precedente, l'utilizzazione dei risultati piú essenziali della sua esperienza della crisi del primo hegelismo tedesco, ed il punto di partenza per quell'ulteriore cammino che condurrà Marx al vero punto d'approdo di tutta la sua storia giovanile: la concezione materialistica della storia.

Stiamo considerando la *Critica del diritto statuale hegeliano* come appartenente al periodo di Kreuznach. Il problema della sua datazione non trova, però, d'accordo tutti gli studiosi, se non quanto al periodo della sua conclusione (o meglio della sua interruzione, perché il lavoro è incompiuto) che cade certamente nel luglio-agosto 1843, come è provato dalla coincidenza tra la fine della *Critica* e gli estratti da un articolo di Ranke sulla restaurazione in Francia apparso sulla *Rivista storico-politica*, e, in generale, da varie coincidenze fra le ultime parti della *Critica* e i cinque quaderni di estratti di Kreuznach, datati da Marx (primo e terzo, luglio '43; secondo e quarto, luglio-agosto '43; quinto non datato). Il disaccordo nasce invece sul periodo d'inizio del lavoro, sul quale esprimono pareri diversi proprio i curatori delle due edizioni

tedesche di esso, e cioè Rjazanov che l'ha pubblicato nel I volume della MEGA, e S. Landshut e I. P. Mayer che lo pubblicarono in una raccolta di scritti giovanili di Marx edita a Lipsia nel 1932. Rjazanov assegna al periodo di Kreuznach, marzo-agosto '43, tutta la stesura della *Critica*, pensando che essa sia stata iniziata dopo le dimissioni di Marx dalla *Gazzetta renana*.[100] Landshut e Mayer, seguiti poi da Lewalter, fanno arretrare la composizione dell'opera al periodo aprile '41-aprile '42. Una soluzione intermedia, cioè inizio dell'opera verso il '41-42 e fine nell'agosto '43, è stata poi proposta da D. Cantimori.[101]

Ragioni di Rjazanov. Egli ricorda anzitutto come l'*intenzione* di Marx di criticare "la filosofia del diritto di Hegel relativamente alla costituzione interna," e specialmente la deduzione della monarchia costituzionale, risalisse al marzo 1842 come risulta da due lettere a Ruge, una del 5 e l'altra del 20 di questo mese; la prima contiene le espressioni ora riportate, ma la seconda, dice Rjazanov senza riportare letteralmente le espressioni di Marx, attesta "che Marx originariamente scrisse o voleva scrivere questa critica per la *Posaune*, ma poiché contemporaneamente il tono di *Posaune* gli era diventato insopportabile, aveva messo da parte l'articolo cominciato in marzo; e sebbene dalla lettera del 5 marzo risulti che esso abbisognava solo di copia e correzione [al solito!] non sappiamo affatto fino a che punto fosse realmente arrivato." Un accenno a questo progetto è poi nella risposta di Oppenheim ad una lettera di Marx del 25 agosto '42: Marx vorrebbe scrivere un articolo sulla *Renana* contro quello di Edgar Bauer sul "giusto mezzo," ma Oppenheim ritiene l'argomento troppo teorico per il giornale; Marx, egli dice, potrebbe aggiungere una simile polemica al suo "articolo contro la dottrina hegeliana della monarchia costituzionale, dedicato agli *Anekdota*." Nella lettera di Marx a Ruge del 27 aprile, da noi già citata, Marx gli promette quattro articoli, ma non si parla piú di questo su Hegel. Poi Marx entra nella redazione della *Renana*, la cui attività non era compatibile con tali lavori teorici.

Dimensionato il valore di queste prime testimonianze Rjazanov passa a determinare i motivi, che egli crede piú convincenti, della sua datazione. Anzitutto l'influsso delle *Tesi provvisorie*, documentato dal comune "principio metodologico" del rovesciamento (*Umkehrung*) di soggetto e predicato, condizionante e condizionato ecc., nei riguardi delle proposizioni della filosofia speculativa

per correggerne il procedimento "mistificante"; ed anche da qualche assonanza circa il concetto di alienazione dell'uomo dalla sua essenza. Ora, poiché Ruge spedí a Marx i due volumi degli *Anekdota* con una lettera d'accompagnamento datata al 23 febbraio '43 (alla quale Marx rispose il 13 marzo, e su questa risposta che contiene le impressioni di Marx sulle *Tesi* ritorneremo) ne risulta, dice Rjazanov, che Marx "non ha cominciato la *Kritik* prima della fine di marzo '43." Quanto alla conclusione del lavoro Rjazanov constata una notevole assonanza fra l'ultima parte della *Critica* e una nota di Marx ad una degli estratti di Kreuznach (quarto estratto del quarto quaderno) che riporta passi dell'articolo di Ranke *Sulla restaurazione in Francia* apparso sul *Giornale storico-politico.*[102] Come ultima e conclusiva testimonianza, infine, Rjazanov riporta due passi abbastanza noti di Marx, l'uno della Prefazione alla *Critica dell'economia politica*, secondo la quale egli si sarebbe dedicato ad una "revisione critica della filosofia del diritto di Hegel" subito dopo aver lasciato la direzione della *Gazzetta renana*; e l'altro, del *Poscritto* alla seconda edizione tedesca del *Capitale*, del 1873, in cui Marx dice d'aver criticato "circa trent'anni fa" "il lato mistificatorio della dialettica di Hegel."

E veniamo a Landshut e Mayer. Anch'essi hanno dalla loro parte una testimonianza di Marx, e cioè quella lettera a Ruge del 5 marzo 1842, alla quale abbiamo già accennato, in cui Marx gli dice d'aver "destinato" agli *Annali tedeschi* "una *Kritik des Hegelschen Naturrechts* nella parte riguardante la costituzione interna" e il cui nocciolo sarebbe "una critica (*Bekampfung*) della monarchia costituzionale, come d'una cosa ibrida che da capo a piedi si contraddice e si nega da sé": il che testimonierebbe un inizio della *Critica* anteriore a questa data. Inoltre, dice Lewalter, il periodo che va dalla metà del '41 agli inizi del '42 è vuoto di pubblicazioni, appunti, ecc., mentre per il periodo di Kreuznach sappiamo che Marx (oltre ad essere in luna di miele) era impegnato negli studi attestati dai relativi appunti. E infine, aggiungono i sostenitori d'una datazione anticipata, le concordanze terminologiche fra la *Critica* e le *Tesi* feuerbachiane potrebbero esser istituite anche con scritti precedenti di Feuerbach, come la *Critica della filosofia hegeliana* del 1839.

A noi pare che una considerazione attenta di questi elementi debba restituire senz'altro la datazione di Rjazanov. Le concordanze con le *Tesi* di Feuerbach vanno molto oltre la pura termi-

nologia, come vedremo meglio piú oltre; e se per una lettura attenta, da parte di Marx, di questo scritto abbiamo un preciso documento, e cioè la lettera a Ruge del 13 marzo '43, non abbiamo alcun documento né alcun riflesso critico d'uno studio marxiano della *Critica* feuerbachiana del '39. Gli studi di Kreuznach, che oltre a comprendere il *Contratto sociale* e *Lo spirito delle leggi* riguardano tutti la storia e la storia del diritto, non che essere incompatibili con la *Critica del diritto statuale hegeliano* presentano invece una concordanza d'interessi coi problemi di essa, quale mai si era determinata negli studi di Marx,[103] e non è vero che non sappiamo che cosa Marx studiasse tra la fine del '41 e l'inizio del '42: Marx preparava quella "continuazione" della *Posaune* che divenne poi il "Trattato" sulla religione e l'arte cristiana, sempre promesso e mai inviato a Ruge. Ma veniamo al piú serio fondamento della datazione di Landshut, Mayer e Lewalter, la lettera del 5 marzo 1842. Essa testimonia certamente un interesse di Marx alla filosofia hegeliana dello Stato, ed un'intenzione di criticare la deduzione hegeliana della monarchia ereditaria. Ma l'articolo che Marx promette a Ruge *non è, quanto a stesura, una qualsiasi parte* della *Critica del diritto statuale hegeliano* quale ci è rimasta nel manoscritto definitivo. Lo dimostra la successiva lettera inviata da Marx a Ruge quindici giorni dopo quella del 5 marzo, e cioè il 20 marzo 1842, nella quale Marx ritorna a parlare dei suoi lavori. Marx dice a Ruge che non può mandargli l'articolo sull'arte cristiana, che si è ora cambiato in un articolo "sulla religione e l'arte con particolare riguardo all'arte cristiana" perché "il tono da *Posaune*" nel quale egli l'aveva scritto "deve trasformarsi in una presentazione piú libera, quindi piú fondamentale." Sappiamo in che cosa consista il "*Posaunenton*" di cui parla Marx: è il linguaggio carico di citazioni bibliche, usato satiricamente dal finto credente, che, rimproverando a Hegel la sua empietà, ne dimostra il subdolo e nascosto ateismo; è secondo l'espressione di Ruge, lo stile della "commedia storica." Marx, che aveva concepito il suo "trattato" in un primo momento appunto come continuazione della *Posaune*, e l'aveva scritto o cominciato a scrivere in quello stile (del quale dà un saggio a Ruge in questa lettera, in una parentesi, appunto con una reminiscenza biblica) si è ora deciso a riscriverlo in stile serio, lasciando stare la *Posaune* e la commedia storica o filosofica. Questo non riguarda l'articolo sulla monarchia prussiana, d'accordo. Ma poche righe

dopo Marx aggiunge: "Cosí pure, per queste circostanze, non posso mandarle la critica della filosofia del diritto di Hegel, per i prossimi *Anekdota* (perché anch'essa era stata scritta per la *Posaune*)."[104] Questa parentesi di Marx testimonia, quindi, che l'"articolo" sulla monarchia ereditaria che Marx aveva o diceva di avere quasi terminato alla data del 20 marzo 1842 non è *né l'inizio né una parte* della *Critica del diritto statuale hegeliano*, il cui stile non ha, naturalmente, niente a che vedere con uno stile da *Posaune*.

Landshut, Mayer e Lewalter hanno il torto di aver trascurato questa prova decisiva, che pure era stata ricordata da Rjazanov; il quale, se vi aveva solo accennato e forse non l'aveva utilizzata abbastanza, è perché, evidentemente, non si trovava a dover difendere la sua datazione dalle loro obiezioni che furono successive.

Si potrà obiettare ancora che se questo documento esclude un inizio della *Kritik* anteriore al 20 marzo '42, non esclude che Marx abbia incominciato, appunto da questa data, a riscrivere l'"articolo" nella sua forma definitiva. Ma anche questo appare estremamente improbabile. Come ricorda Rjazanov e noi avevamo già riportato, il 27 aprile Marx riscrive a Ruge chiedendogli ancora pochi giorni di proroga e gli promette l'invio di quattro articoli: un "estratto in dodicesimo" del trattato sull'arte religiosa, un articolo sui romantici, uno sul manifesto della Scuola storica del diritto e uno sui "filosofi positivi." Nella stessa lettera egli comunica a Ruge d'aver inviato il suo primo articolo alla *Gazzetta renana*. Non si parla piú della monarchia ereditaria, e Marx ha iniziato, invece, la collaborazione al giornale che lo terrà impegnato, appunto, fino al marzo '43.

A questo punto è evidente come la testimonianza della *Critica dell'economia politica*, secondo la quale Marx si è dedicato ad una resa di conti con la filosofia hegeliana subito dopo le dimissioni dalla *Renana*, riacquisti tutto il suo valore decisivo. Si è detto spesso che Marx non era preciso nel ricordare i fatti della propria vita; ma qui non si tratta d'un fatto qualsiasi, bensí d'una "resa di conti" della cui decisività si può avere facilmente un'idea misurando lo hegelismo della Dissertazione e delle Annotazioni con l'antihegelismo della *Kritik*: si tratta della piú profonda crisi intellettuale che Marx abbia attraversato nella sua giovinezza, ed è quindi da credere che non ne confondesse tanto facilmente il momento.

Ed è proprio questo elemento di crisi a giustificare l'importanza che abbiamo dato al problema della datazione della *Critica*. Abbiamo visto Marx in una posizione hegeliana, sia pure progressiva, ma neppur sempre coincidente con quella della Sinistra, nella Tesi e nelle Annotazioni. Poi Marx si è andato certamente avvicinando sempre piú alla Sinistra lungo i suoi studi sulla religione e l'arte cristiana (da non dimenticare che è di quei mesi l'apparizione della *Critica dei Sinottici* e dell'*Essenza del Cristianesimo*). Quindi con la collaborazione alla *Gazzetta renana* si è buttato in un agone diverso, nel campo di lotte ideali molto piú determinate verso la sfera politica, resistendo infine giorno per giorno alle minacce governative, ed alla fine soccombendo nella lotta e derivandone un amaro pessimismo sulle possibilità della battaglia liberale in Germania (lettera di Marx a Ruge del 25 gennaio 1843). Questo momento della vita del giovane pensatore è veramente il piú propizio per un raccoglimento interiore ed una "resa di conti" con tutte le sue convinzioni, che ora si accentrano con molta intensità e serietà attorno al problema della filosofia hegeliana dello Stato, che è poi la filosofia dello Stato moderno borghese, come Marx è il primo a comprendere di là dalle apparenze antiborghesi del pensiero statuale hegeliano. Pensare ad un inizio anteriore della *Kritik*, oltre a non tener conto delle testimonianze su offerte, finisce col diluire l'intensità di questa crisi giovanile, e quindi col diminuirne la portata e la serietà. Senza dire che la stessa architettura dell'opera fa pensare molto piú ad un lavoro di getto che non ad uno scritto iniziato, poi sospeso, poi ripreso e cosí via. Lo stile della *Kritik* è serrato, coinciso, martellante, del tutto diverso da quello della Dissertazione e degli articoli per la *Renana*: è lo stile d'un momento eccezionale e di un'esperienza eccezionale, non è cosa che possa durare, accanto ad espressioni formalmente e contenutisticamente del tutto diverse, per due anni di seguito. Né c'è da pensare ad un inizio poi abbandonato e ad una ripresa molto posteriore: il lavoro incomincia, fin dalla sua terza pagina, a fondare gli elementi generali e metodologici della critica contro Hegel, eseguita poi nei particolari in tutto il restante svolgimento. I criteri essenziali, la scoperta fondamentale sono nel secondo paragrafo: chi l'ha scritto ha scritto subito il resto; non ha potuto lasciar dormire quelle pagine iniziali per ricordarsene e riprenderle tranquillamente dopo un anno come se nulla fosse avvenuto nel frattempo.

Ed emerge a questo punto quella che a noi pare la prova piú convincente, ed alla quale Rjazanov ha il solo torto di non ricorrere, la prova storica riguardante lo sviluppo stesso di Marx, e risultante dal confronto della *Kritik* con gli articoli della *Renana*, proprio in quei punti nei quali noi abbiamo segnalato, in questi ultimi, anticipazioni dell'opera maggiore. E questo per la distanza a cui quelle anticipazioni, nella loro relatività, incertezza e casualità, si pongono dalla dispiegata, rigorosa ed organica articolazione dei corrispondenti luoghi della *Kritik*, la quale ultima si rivela allora come il punto d'arrivo di tutta un'evoluzione spirituale, il quale evidentemente non può precederne il punto di partenza né accompagnarne le tappe successive.

D'altra parte l'inizio della *Critica* nasconde un altro problema interno, diverso da quello della sua localizzazione temporale. Il manoscritto conservatoci è di trentanove fogli numerati, dei quali manca il primo (quattro pagine). Comincia con l'esame della terza sezione (*Lo Stato*) della terza parte (*L'eticità*) della *Filosofia del diritto* di Hegel; però non da principio, bensí dal paragrafo 261. La sezione su *Lo Stato* ha inizio invece dal paragrafo 257, e di questi quattro paragrafi di cui manca la critica da parte di Marx i primi due, 257 e 258, sono importantissimi, l'uno perché contiene le definizioni piú generali, e l'altro specialmente per la sua lunga Annotazione che contiene la celebre critica contro Haller, ed i giudizi su Rousseau, come sappiamo. La critica contro Haller è una delle cose migliori della *Filosofia del diritto* e dimostra come Hegel fosse alieno dal sanzionare le manifestazioni piú reazionarie del romanticismo politico; mentre proprio di quest'ultimo, se anche non nella forma halleriana ma in quella dell'"indirizzo cristiano-germanico" del circolo di Federico Guglielmo IV noi sappiamo che Marx stesso si era interessato a proposito del "trattato" sull'arte e la religione cristiana. Ora, esaminava Marx questo paragrafo hegeliano e quest'annotazione nel foglio manoscritto che è andato perduto? Dettagliatamente no, perché quattro paginette son poche per un esame particolareggiato come quelli successivi; ma se almeno li considerasse da un punto di vista generale, o se egli si fosse riservato di dedicarvi un esame a parte, questo non lo sappiamo e probabilmente non lo sapremo mai. Queste considerazioni dimostrano, però, anche l'impossibilità di una ricerca piú precisa circa l'inizio, anche temporale, della *Critica*, per accreditare, ad esempio, l'eventualità d'una sua parte scritta prima di

Kreuznach. In conclusione, per una considerazione organica di questa prima opera maggiore di Marx è necessario prenderla cosí com'è e considerarla scritta, di seguito, quando Marx stesso dice d'averla scritta.

## 2. *I presupposti della "Kritik"*

È appena opportuno che, nell'intraprendere lo studio della *Critica del diritto statuale hegeliano* noi ricordiamo il punto di vista dal quale dobbiamo ora considerarla, a differenza da quello dal quale ci siamo posti nella I Parte, quantunque ci sia già avvenuto, in quella sede, di doverne citare brani molto estesi. Lí il nostro compito era quello d'un esame critico della *Filosofia del diritto*, e noi abbiamo utilizzato la critica di Marx per i motivi che essa ci forniva, indipendentemente da qualsiasi valutazione del suo posto e della sua funzione in ordine allo sviluppo di Marx: l'abbiamo presa, insomma, come una critica esemplare, senza preoccuparci di tener conto del fatto che il suo autore fosse il Marx giovane o quello maturo, o della strada che Marx avesse compiuto per giungervi e di quella che da questo risultato gli fosse stata aperta per il suo cammino ulteriore. In questa sede, invece, il nostro compito è precisamente il contrario: ora c'interessa molto meno il testo hegeliano (se non dove la sua considerazione sia indispensabile alla comprensione dell'insieme) perché l'oggetto della nostra indagine è la formazione del pensiero di Marx, e quindi il ruolo della *Kritik* nello sviluppo di essa, sia in quanto quest'opera capitale si pone come un punto di confluenza e d'approdo delle esperienze precedenti del giovane filosofo, e sia in quanto essa ne determina il corso futuro.

Ne derivano due conseguenze: la prima è che lo stesso ambito testuale della nostra indagine, all'interno dell'opera, è ora diverso da quello che abbiamo considerato nella prima Parte, perché ora c'interessano prevalentemente i punti in cui Marx non parla di Hegel, o almeno non s'impegna in una puntuale disarticolazione critica del discorso hegeliano, ma si lascia andare piú liberamente ad osservazioni originali, a brevi, ma dense trattazioni in nuce di problemi come quelli della democrazia, della burocrazia, della rappresentanza politica, ecc. In secondo luogo, proprio perché la *Kritik* ci si presenta come la prima importante "stazione" del viaggio ideale del filosofo, e dato che, sia nell'esporre il pensiero

dei filosofi che maggiormente influirono sulla formazione delle idee di Marx, e sia nell'esaminare le opere precedenti di Marx stesso, non abbiamo mancato di rilevare i punti ed i motivi che potessero, per qualche verso, contenere o implicare qualche anticipazione di questa, crediamo anzitutto opportuno di raccogliere qui, e di riprendere, quelle osservazioni che, di necessità, s'eran dovute presentare in ordine sparso. E questo sia per le anticipazioni, diciamo, esterne, cioè appartenenti al pensiero di altri filosofi, e sia per quelle interne allo svolgimento di Marx, in tutta la complessità di quest'ultimo problema, come vedremo.

Per quanto riguarda gl'immediati presupposti esterni della *Kritik*, crediamo di poterne indicare tre: la critica antihegeliana delle *Tesi provvisorie* di Feuerbach, la critica antihegeliana di Trendelenburg, e gli articoli politici di Ruge, primo fra tutti quello su *La filosofia del diritto di Hegel e la politica del nostro tempo*: testi, tutti, che il lettore conosce nelle linee essenziali.

Il rapporto con Feuerbach è certamente l'elemento piú importante dell'evoluzione del pensiero di Marx in questo momento, veramente critico, della sua giovinezza. Feuerbach, come sappiamo, fin dal 1839 aveva raggiunto una posizione originale, cercando di condurre il pensiero della Sinistra alla critica della filosofia e della dialettica hegeliana. In verità, però, egli non era stato seguito su questa strada da molti aderenti al movimento: specialmente il gruppo berlinese guardava a lui con rispetto ma non certo senza diffidenze e riserve. Quantunque la presa di posizione critica di Feuerbach ponesse già i fondamenti d'una scissione interna della Sinistra, questa, però, non avvenne subito, soprattutto a causa delle persecuzioni governative che, dalla metà del 1841 a quella del 1842, costrinsero i Giovani hegeliani a formare un sol blocco per sostenersi reciprocamente. Tutti i Giovani hegeliani reagirono alla "filosofia della rivelazione" di Schelling, tutti elevarono la loro protesta contro la destituzione di Bauer, tutti sembrarono accogliere con entusiasmo l'apparizione dell'*Essenza del Cristianesimo*, ed anche la *Çritica dei Sinottici* e la *Posaune* trovarono un'accoglienza abbastanza generalmente favorevole negli ambienti della Sinistra. Ma da quando Bauer, destituito a Bonn, ritornò a Berlino a fondarvi il circolo dei *Freien*, mentre Ruge aveva già da diversi mesi trasferito gli *Annali* da Halle a Dresda, e proprio mentre a Colonia rinasceva in veste liberale la *Gazzetta renana,* le potenziali differenze d'indirizzo all'interno del movimento si

precisarono in tre orientamenti nettamente distinti: quello hegeliano-panteistico di Strauss — il quale, d'altra parte, fu sempre molto esitante ad accettare le conseguenze liberali della critica, e finí con l'acquetarsi in un conservatorismo decisamente reazionario; — quello hegeliano-ateistico ed autocoscienzialistico di Bauer, che faceva condizionare la critica politica da quella religiosa, guadagnando poi, in realtà, idee e risultati ben poco chiari in materia politica — se si eccettui l'anarchismo di Stirner, il quale però scrisse *L'Unico* dopo essersi separato da Bauer e dai Liberi —; e finalmente l'indirizzo filoilluministico e radicale, piú o meno decisamente antihegeliano, metodologicamente guidato da Feuerbach e praticamente orientato, con Ruge, alla critica politica, e giunto con Hess già ad un comunismo teorico-politico.

Marx, al momento di questa divisione, è già decisamente schierato con Ruge e con i critici politici; ma, come abbiamo detto, proprio quest'ultimo gruppo è guidato nel proprio orientamento filosofico generale, da Feuerbach, nonostante che questi si sia occupato ben poco di politica. Feuerbach, infatti, ha apprestato alla critica politica le armi d'una logica nuova: la *logica del rovesciamento* della posizione hegeliana. Pure, questo discorso può valere per Ruge e per Hess in un senso molto generale; ma soltanto per Marx esso acquista un valore preciso e circostanziato, perché soltanto Marx seppe penetrare nella profondità essenziale della critica feuerbachiana ed impadronirsene tanto da scorgerne anche i limiti interni, e da superarla.

Di questa maturazione che portò Marx su posizioni feuerbachiane diversi anni dopo la *Critica della filosofia hegeliana* e diversi mesi dopo l'*Essenza del Cristianesimo* (che pertanto appare piú direttamente determinante) non abbiamo documenti precisi prima dell'articolo su *Lutero arbitro fra Strauss e Feuerbach.* Ma qualche giorno prima delle dimissioni dalla redazione della *Gazzetta renana*, e cioè il 13 marzo 1843, Marx scrive a Ruge di aver letto le *Tesi provvisorie* di Feuerbach, e d'esser d'accordo in tutto con l'autore tranne che su d'un punto: sull'eccessiva importanza data ai problemi di filosofia naturale anziché a quelli della vita politica. Anche questa dichiarazione conferma come Marx fosse ormai pronto ad un'utilizzazione concreta, nel campo della realtà storica e politica, della rivoluzione teorica di Feuerbach. Perché nelle parole di Marx, dopo d'aver rilevato il suo ormai prevalente interesse ai problemi politici (il motivo del "disaccordo" con Feuer-

bach) non bisogna sottovalutare l'importanza di quell'"esser d'accordo su tutto il resto" che implica una accettazione della violenta critica antihegeliana delle *Tesi* in tutta la pregnanza della sua formulazione teorica.

Quando noi tenteremo, fra breve, di chiarire a grandi linee lo sviluppo del pensiero di Marx prima della *Kritik*, ed il rapporto fra i motivi centrali dei due diversi periodi in cui esso si articola, quello della Dissertazione e quello degli ultimi articoli per la *Renana*, e quando noi cercheremo di risolvere il problema di quella certa soluzione di continuità che sembra dividerli, dovremo ancora una volta ricordarci di Feuerbach, e sarà proprio un motivo essenzialmente feuerbachiano, quello del "misticismo" della filosofia "speculativa," a dimostrare la sua importanza in ordine alla soluzione di quel problema dell'"esoterismo filosofico" in genere che ci sembra la chiave di volta del complesso sviluppo di Marx in questi anni. Ma per ritornare alle *Tesi provvisorie*, la loro influenza sulla *Critica* marxiana, già notata in sede terminologica da Rjazanov, è evidente fin dai presupposti generali della critica antihegeliana di Marx, nella sua espressione schematica (nella quale consiste il senso dei termini comuni) della denunzia d'un *falso rapporto di soggetto e predicato* che indica un falso rapporto reale, di valutazione ontologica. Lo schema logico, in altri termini, indica il rapporto soggetto-predicato come un rapporto di particolarità-universalità. Compito della filosofia è sempre quello della mediazione onde il particolare sia riportato all'universalità, sia in senso teoretico (dall'esperienza particolare alla legge) e sia in senso etico (dall'interesse, o dalla volontà individuale, al dovere, all'imperativo). Ove una concezione filosofica, espressa schematicamente in un suo giudizio fondamentale, presenti un rovesciamento di tale rapporto di particolarità e universalità, allora essa dimostrerà, dietro al vizio logico, una reale falsità sistematica sia in funzione scientifica che, soprattutto, in funzione etica. Feuerbach, nelle *Tesi*, ha denunziato, proprio nella forma schematica ripresa da Marx, la falsa posizione reciproca di soggetto (realtà esistenziale ed empirica) e predicato (concetto, universalità), onde la presupposizione dell'universale e la sua ipostatizzazione (riduzione a soggetto, sostantificazione) danno per base alla proposizione filosofica hegeliana un *vuoto di realtà*, condannandola all'inefficienza dell'astrazione.

Feuerbach non procede oltre, come abbiamo già indicato, se

non spostandosi su un piano diverso, ed affermando che l'astrazione, ove riguardi la realtà umana, è estraneazione, asservimento: affermazione, questa, in sé valida e pregnantissima, ma che, proprio per il suo distacco dalla fondazione critico-tecnica della prima critica, risulta, in senso rigoroso, non perfettamente giustificata. Inoltre, come sappiamo, Feuerbach interpreta poi l'estraneazione e l'asservimento umano che risulta dalla sanzione hegeliana speculativa della teologia, come un asservimento ideale, attuantesi nella sfera della religione. Il limite di Feuerbach, intanto, per quanto riguarda la prima critica (quest'ultimo aspetto, teologico o ideologico dell'estraneazione non riguarda per ora la *Critica del diritto statuale*) consiste in ciò che, pur avendo egli compreso che "il reale è sempre soggetto," e che "solo il particolare è reale," non vede che, di conseguenza, proprio il vizio logico d'un *vuoto di soggetto*, ossia dell'astrazione pura, assoluta, cosí come egli l'ha denunziato in Hegel, è *impossibile*, perché nessuna affermazione che riguardi la realtà — e tanto meno le affermazioni d'una filosofia sistematica che, come quella hegeliana, pretende di esaurire il senso ultimo di tutta la realtà — può esser pronunziata senza avere come soggetto qualcosa di particolare e determinato: è la dichiarazione aristotelica del soggetto come "*hypokéimenon*," *subjectum*, o "sostanza prima" individuale supporto della predicazione. Ma ciò significa che *soltanto in apparenza* la proposizione hegeliana è fondata su un vuoto di soggetto. In realtà, entro quel vuoto si annida una realtà particolare che arbitrariamente vien travestita da assoluto, da espressione dell'Idea, guadagnando indebitamente una sua immediata identificazione col predicato, anzi la riduzione del predicato (universale) al suo ambito particolare. Quando Hegel dice: "L'Assoluto nella forma dell'oggettività è lo Stato," ciò che è implicito è che il contenuto reale del termine "Stato" sia quello dello Stato prussiano del tempo. Ora, se Hegel esprimesse correttamente la proposizione: "Lo Stato prussiano è lo Stato ideale, è l'espressione dell'Assoluto nella sua oggettività" egli dovrebbe però giustificare, dimostrare la sua affermazione. Egli invece inverte i termini della proposizione sí da renderla apparentemente incontrovertibile, dato il suo principio che "solo il razionale, cioè l'Idea, è reale" e che "l'Assoluto è Soggetto." Però egli descrive poi l'Idea, o Assoluto, coi caratteri dello Stato prussiano *tout court*, sottraendosi all'impegno della mediazione dimostrativa: lo Stato prussiano, presentandosi sotto la forma dell'Asso-

luto, non dovrà piú esibire i propri titoli per farsi considerare "lo Stato," perché l'Assoluto è piú che lo Stato, il soggetto, nella proposizione hegeliana, è piú universale, piú valido del predicato.

L'individuazione di questa pienezza viziosa dell'Assoluto-ipostasi in Hegel, della "interpolazione" (*Unterschiebung*) onde una realtà particolare ed empirica è insinuata surrettiziamente nel preteso automovimento del pensiero è, come abbiamo visto, il merito della critica antihegeliana di Trendelenburg, che coglie questo vizio logico proprio nella formulazione logica della dialettica; il divenire, superamento e "verità" dell'essere e del nulla, il divenire cui è affidato l'"automovimento" del Soggetto in tutte le applicazioni della dialettica hegeliana ed in tutte le costruzioni del sistema, nasconde entro di sé l'intuizione *empirica* del movimento, il movimento visto, constatato empiricamente. A questo risultato critico Trendelenburg giunge per aver inteso il vero senso della "soggettività" scoperto da Aristotele. Se però per Feuerbach e poi per Ruge non sussiste un problema filologico circa l'effettiva loro influenza su Marx, questo problema sussiste invece a proposito di Trendelenburg, e vale la pena che raccogliamo qui insieme gli elementi che possano risolverlo.

Il primo documento è dato dagli studi aristotelici di Marx condotti a Berlino verso la fine del 1840, fermati in due quaderni di estratti dal terzo libro del *De anima*, nel testo edito appunto da Trendelenburg.[105] Rjazanov, nell'Introduzione cit., dice: "Le annotazioni di Marx inserite fanno ammettere che noi abbiamo a che fare con studi speciali in connessione con un progettato lavoro di logica di cui si parla nella lettera di Bruno Bauer dell'11 dicembre 1839 e che si collega con la critica prevista ma non eseguita di Trendelenburg."[106] La lettera di Bauer riguarda in effetti uno studio di Marx sulla logica di Hegel, però *essa* non può collegarsi con l'intenzione di criticare Trendelenburg, perché le *Logische Untersuchungen* nel dicembre 1839 non erano ancora apparse (esse apparvero dopo il 1° agosto 1840, data della prefazione alla prima edizione)[107]: per avere un documento dell'intenzione antitrendelenburgiana di Marx dobbiamo attendere lettere posteriori. Che però Marx, allora, leggesse Aristotele da hegeliano è dimostrato dalla piú lunga delle Annotazioni marxiane ai suddetti estratti di Aristotele, e cioè dall'Ann. 8ª ad Arist., *De an.*, III, 92. Marx dice: "Quando Aristotele indica la sintesi come fondamento di ogni errore, questo è giusto sotto ogni aspetto. Il

pensiero rappresentativo e riflettente è in generale una sintesi di essere e pensare, di universale ed individuale, di apparenza e di essenza. Inoltre, ogni inesatto pensiero, ogni inesatta intuizione, coscienza, ecc., consiste di sintesi di determinazioni tali che non convengono l'una all'altra, di rapporti di determinazioni obiettive e soggettive fra loro esteriori e non immanenti.[108] E Rjazanov commenta: "Il pensiero fondamentale di Marx in questo lavoro era dunque di rilevare il lato dialettico del pensiero di Aristotele, in opposizione a Trendelenburg che in Aristotele faceva valere solo la logica formale."[109] Come sappiamo, invece, Trendelenburg non accettava affatto l'interpretazione formalistica della logica aristotelica; comunque, però, che Marx credesse precisamente questo, attorno al tempo della sua Tesi di laurea, è documentato chiaramente dalla seconda Annotazione alla Tesi stessa, nella quale Trendelenburg sarebbe il muto che vuol procurarsi la parola per mezzo del portavoce aristotelico, che dianzi abbiamo riportata. È questo il secondo documento autentico del rapporto Marx-Trendelenburg, che però, come abbiamo già visto, non ci offre alcun argomento determinato d'una critica. Evidentemente la critica anti-Hegel del giovane professore aristotelico aveva irritato gli ambienti hegeliani, proprio per la sua serietà e la difficoltà di controbattervi. E poiché Marx si era occupato di logica hegeliana e di logica aristotelica sembrò naturale a Bauer di assegnargli, per cosí dire, il compito di rispondere a Trendelenburg. E infatti il 31 marzo 1841 egli gli scriveva: "Trendelenburg sarà naturalmente una delle prime vittime che tu offrirai alla filosofia offesa." D'altra parte questo compito assunto da Marx non rimaneva un segreto fra lui e Bauer, né era un'idea passeggera di quest'ultimo, ma cosa ormai risaputa anche dagli altri amici, se Köppen, il 3 giugno 1841, in una lunga lettera che abbiamo già avuto occasione di citare, nel dar notizie a Marx dell'ambiente culturale, e dopo averlo informato d'una violenta critica mossa contro Hegel da "quel pazzo del dott. Schopenhauer," gli raccomandava di far anche a costui l'onore d'una risposta "in occasione di Trendelenburg."[110]

Non conosciamo altri documenti oltre questi quattro. Essi non vanno, però, oltre la metà del 1841, e ci dicono che al tempo della Tesi di laurea, cioè al tempo della sua adesione rigorosa allo hegelismo, Marx aveva pensato di difendere Hegel dalla critica di Trendelenburg; implicitamente, però, ci attestano anche

che Marx conosceva questa critica ed il suo motivo fondamentale, quello della *Unterschiebung*, dell'interpolazione surrettizia del movimento empirico entro il puro divenire: motivo sul quale non c'era, del resto, neppure bisogno d'una conoscenza diretta, ma che bastava gli fosse stato semplicemente riferito.

Piú tardi, quando Marx si fu messo in un rigoroso rapporto critico con la filosofia hegeliana del diritto, il motivo della interpolazione d'una realtà empirica entro il puro automovimento del concetto, offrí al giovane pensatore proprio quella giustificazione tecnica che riempiva il vuoto dimostrativo della critica feuerbachiana. Dal punto di vista logico-schematico non è possibile rifiutarsi di constatare le assonanze logiche che, al riguardo, presentano il testo di Trendelenburg e quello di Marx; senza dire che un luogo della *Critica* Marx ricorda espressamente l'*hypokéimenon* aristotelico, proprio nel presentare il vizio ipostatizzante del procedimento di Hegel: "*Proprio in quanto* Hegel prende le mosse dai predicati della determinazione generale, invece che dall'*ente reale* (*hypokéimenon, soggetto*) e *ci ha da essere tuttavia un supporto* di queste determinazioni, la mistica idea *diventa questo supporto.*"[111]

L'influenza di Trendelenburg su Marx non va però oltre il livello del puro schema tecnico. La critica trendelenburgiana investe soltanto la logica di Hegel nel suo principio, non sfiora il contenuto del sistema né l'etica in generale: in questo, Trendelenburg, teista e conservatore, resta indietro non solo a Marx, ma anche a Feuerbach, perché non sa nulla della conversione dell'estraneazione in asservimento. Ora, l'essersi svincolato dalla sfera dei puri concetti della logica (Trendelenburg) o dalla metafisica religiosa (Feuerbach), pur avendo intensamente vissuto la prima di queste due esperienze e, con piú distacco personale, la seconda, attraverso gli studi sull'arte e la religione cristiana; e insieme, soprattutto, l'aver saputo portare il rigore dei motivi di critica astratta ad una concreta *funzionalità* nella sfera del diritto e della politica istituzionale non è soltanto un "merito" di Marx, il merito d'una "sintesi" di motivi altrui o d'una loro corretta "applicazione," perché la funzionalizzazione dei motivi critici porta Marx ad una rifusione integrale ed organica di tutta la critica antihegeliana, sí che essa ci si presenti come un'acquisizione del tutto nuova ed originale. In questa rifusione i motivi precedenti conservano soltanto il loro valore storico-filologico, ma devono cedere alla nuova espressione

marxiana la loro validità teorica e metodologica, che dipende dalla saldatura e soprattutto da quella loro funzionalizzazione, la cui stessa validità universale è dimostrata dall'esecuzione materiale e determinata della critica.

L'importanza e la novità di questa funzionalizzazione (sulla quale ritorneremo nel prossimo titolo) appare intanto proprio ad un confronto con la critica di Trendelenburg. Infatti, nel valutare conclusivamente la portata ed i limiti di quest'ultima noi abbiamo dovuto rilevare come essa, pur contrapponendo al vizioso apriorismo hegeliano l'istanza dei contenuti della conoscenza, e dell'intuizione empirica che *non può non far da soggetto*, sia pure surrettiziamente, al giudizio predicativo (il che basta certo ad assolvere Trendelenburg dall'accusa d'una interpretazione "logico-formale" di Aristotele, rivoltagli da Rjazanov, per il quale è "formale" tutto ciò che non è "dialettico" in senso hegeliano) soggiacesse pur sempre al limite d'un diverso residuo formalismo per il fatto d'assumere questi stessi contenuti nella loro piú astratta generalità, come "movimento," intuizione empirica" ecc., senza che questa generalità potesse applicarsi ad un contenuto concreto nella sua esistenzialità storica che, ponendosi a termine, ad "argomento" dell'attività universalizzante o formale, ne realizzasse la funzionalità. Nella critica di Marx la suggestione trendelenburgiana è invece condotta oltre e fuori il suo limite formalistico. Ovviamente, la prima condizione che lo rende possibile è il determinato interesse politico, sociale e storico, sul quale s'incontra la piú grande ricchezza di elementi di contenuto atti a realizzare la funzionalità dell'attività razionale. Ma ciò che contraddistingue la *Kritik* e le conferisce un valore tipico nella produzione giovanile marxiana, e insieme anche una funzione determinante su tutto lo sviluppo della sua metodologia scientifica è che quanto vien guadagnato in sede di contenuti concreti e determinati, che si presentano come immediati oggetti dell'indagine, non vien perduto in sede di universale validità formale. E ciò per il suo diretto aggancio critico alla problematica dell'apriori, che guadagna il primo risultato onde la pretesa autosufficienza del puro automovimento di quello spirito la cui vita è dichiarata come "coincidenza" di logica, ontologia e metafisica, ma è sistematicamente realizzata come signoria assoluta della logica-metafisica sull'ontologia del determinato, è confutata per mezzo della dimostrazione puntuale (e non soltanto dell'astratta indicazione, come in Trendelenburg) d'un reale asservimento della

stessa logica della mediazione a particolari elementi meramente esistenziali che a nessun titolo possono pretendere a quella universalità che sola poteva legittimamente giustificare una loro rappresentanza nel campo dei concetti. E quantunque, certo, la *Critica del diritto statuale hegeliano* non sia un trattato di logica del concreto, pure essa, utilizzando i piú avanzati motivi della logica antihegeliana, ne supera dunque i limiti di astratto formalismo, ossia i limiti d'un contenutismo o funzionalismo soltanto *intenzionale*, mostrando come la critica possa raggiungere una piena validità a livello dimostrativo soltanto ove essa attinga i suoi argomenti ed appoggi la base del suo metodo a quegli oggetti determinati, concreti e storici che possano esserle forniti da una considerazione di problemi *attuali* della vita umana, secondo il principio di quella *contemporaneità della problematica* come concreto punto di partenza dell'indagine, che è una delle prime acquisizioni autenticamente filosofiche che siano state conseguite da Marx negli anni della sua giovinezza, e insieme uno dei princípi piú fruttuosi in ordine agli sviluppi futuri.

E veniamo finalmente all'ultimo precedente esterno della *Critica*: gli articoli politici di Ruge, e soprattutto la sua critica della filosofia del diritto di Hegel, che abbiamo già esposta. Fu certamente merito di Ruge e dei suoi collaboratori d'aver condotto la "critica" dei Giovani hegeliani fuori delle astrattezze metafisico-teologiche, nella sfera dei problemi della vita storica, culturale e politica. Questa concretizzazione d'interessi conduce Ruge al risultato che "la ragione che vuol venderci le fluttuanti esistenze della storia come determinatezze eterne, si abbassa ad un ridicolo gioco di prestigio": un'affermazione che ascolteremo riecheggiare molto determinatamente nella *Critica del diritto statuale hegeliano*; e insieme, e di conseguenza, che la ragione si realizza nella storia non attraverso la mistica rivelazione d'una "razionalità reale" che sia soltanto da *comprendere*, ma solo attraverso l'impegno di *trasformare l'esistente* perché sia reso conforme alla ragione stessa. Ma ormai il lettore potrà misurare da sé, sulla base dei testi che gli abbiamo offerto e gli offriremo, la distanza che separa la brillante requisitoria di Ruge dalla martellante e rigorosa disarticolazione marxiana del testo di Hegel, operata con gli strumenti della tecnica piú scaltrita.

Ma il vantaggio di Marx su Ruge va molto oltre: mentre la critica di Ruge non ha alcuna prospettiva di superare la concezione

radicaldemocratica, e si esaurisce nel proprio carattere di critica giuridica e *politica*, quindi pur sempre ideologica e sovrastrutturale, la critica di Marx, pur operando nella stessa sfera, giunge però alla conclusione che le aporie hegeliane della concezione dello Stato non possano esser risolte nella stessa sfera dello Stato, ma rinviino ad un piano piú fondamentale, al territorio sottostante della vita e dei rapporti sociali. E ciò perché Marx fu l'unico, in questo periodo, a comprendere come soltanto in apparenza il pensiero di Hegel fosse antiborghese, preborghese, assolutistico e restaurazionista, e come, di conseguenza, soltanto apparentemente una critica radicaldemocratica potesse confutarlo. Il "formalismo" dello Stato hegeliano e della rappresentatività dei suoi "stati" che è una "menzogna" rispetto ad una rappresentatività e ad una democraticità autentiche, non sono un difetto ed una "menzogna" che riguardino soltanto lo Stato costruito da Hegel, ma appartengono alla struttura dello "Stato moderno" in generale, che presenta lo stesso circolo vizioso di potere costituente e potere legislativo, lo stesso utilitarismo surrettizio nell'articolazione delle sue classi e nell'"interpolazione" dell'interesse di classe nell'interesse generale, la stessa contraddizione in una rappresentanza che si dice universale ma è di classe. Hegel, in definitiva, non è l'ideologo della Restaurazione (gli ideologi della Restaurazione sono i medievalisti come Hugo e Haller, criticati da Hegel) ma è proprio l'ideologo dello Stato borghese moderno: per questo riguardo egli appare arretrato soltanto riguardo agli ideologi della borghesia rivoluzionaria, dinamicamente protesa alla conquista dell'egemonia sociale ed in via di distruggere le strutture dell'antico regime; ma sta benissimo in linea con gli ideologi della borghesia ormai ferma ed attestata nella difesa delle posizioni raggiunte. Ma proprio se i difetti del sistema hegeliano sono, in sostanza, i difetti del sistema statuale moderno borghese, è naturale che la possibilità d'una loro correzione non possa esser colta all'interno del sistema stesso ma soltanto fuori del quadro della sua stessa struttura. E quest'ipotesi è confortata proprio dal fatto che le aporie del sistema non risiedono tanto all'interno della concatenazione delle giustificazioni ideologico-*politiche*, quanto, piú in generale, nel rapporto fra queste e la realtà sociale: e sappiamo, infatti, che la prima aporia, in Hegel, s'incontra proprio nel rapporto invertito di condizionalità fra Stato e società civile. Dalla critica dello Stato moderno, quindi, Marx viene indirizzato alla critica della società moderna, e questo è

appunto l'aspetto onde la *Critica del diritto statuale*, oltre ad esser il punto d'approdo dell'esperienza sinistro-hegeliana di Marx, è anche il punto di partenza per il cammino che, attraverso la *Questione ebraica* e i *Manoscritti*, conduce all'*Ideologia tedesca*, cioè alla formulazione della concezione materialistica della storia. Mentre il fatto che Marx sia passato *dalla critica dello Stato a quella della società* e *non viceversa* non significa una fondazione della considerazione strutturale su quella sovrastrutturale, o, in parole povere, una deduzione del socialismo dalla filosofia (sia pure dalla filosofia giuridico-politica) contraddittoria con la concezione materialistica della storia che verrebbe poi a concludere un tal movimento; bensí, al contrario, significa il logico e coerente processo scientifico della critica che, dalla contraddizione colta nella teoria hegeliana dello Stato fra l'assunto propostosi (la mediazione della separazione fra Stato e società civile) e il risultato ottenuto (l'universalismo falso o "formalismo" dello *Stato* che maschera il sostanziale, insuperato e non mediato particolarismo della *società civile* e la "menzogna" della rappresentatività d'uno Stato in cui un particolare, il delegato di "stato," deve rappresentare l'universale, cioè il popolo) ossia dalla constatazione d'una *inefficienza* risolutiva della teoria rispetto ai termini del problema da risolvere, passa ad indagare sulle *premesse*, ad esplorare il terreno della società civile, cioè dei rapporti della sfera economica, la cui *condizionalità* su quella delle conclusioni, della soprastruttura ideologica, non verrà, quindi, semplicemente postulata come un dogma, ma risulterà criticamente come la necessaria *correzione* d'un errore rivelatosi già nelle conclusioni ultime della teoria *criticata*.

Con questo non vogliamo dire che Marx abbia coscientemente *predisposto* il proprio sviluppo di pensiero (il che, del resto, non sarebbe affatto un merito); ma che il cammino da lui seguito fu il piú coerente, il piú logico, e soprattutto il piú adatto a condurlo alle conclusioni a cui pervenne. E, insomma, che la critica marxiana dello Stato moderno è un presupposto necessario della sua critica della società moderna.

Con queste considerazioni abbiamo già lasciato il terreno dei presupposti esterni della *Kritik*, e siamo entrati nel vivo del problema del senso e del valore di quest'epoca in ordine all'autonomo sviluppo di Marx. Abbiamo già indicato, lungo l'esposizione dei diversi scritti precedenti, quei punti che ci sembravano anticiparne dei motivi. Ma non è tanto, ora, questione di richiamarli, quanto

d'individuare a grandi linee, lo svolgimento della filosofia del giovane Marx dalla Dissertazione alla *Kritik*, e di mostrare quei punti nodali che possano saldare in una continuità abbastanza coerente settori in apparenza cosí diversi e lontani di attività filosofica. Che rapporto potrà esserci, insomma, fra il tema del rovesciamento pratico della filosofia, attorno al quale s'accentra in gran parte la speculazione di Marx negli anni di Berlino e di Bonn, e il problema d'una filosofia dello Stato democratico e d'una critica dello Stato moderno rappresentativo al quale è dedicata la *Critica del diritto statuale hegeliano*? E quali sono state le svolte essenziali del cammino del giovane pensatore, che l'hanno convinto ad eseguire la critica del "principio" della filosofia hegeliana proprio in funzione d'un chiarimento di quelle "accomodazioni" che i Giovani hegeliani sembravano saper denunciare soltanto in maniera empirica e su fondamenti arbitrari, contingenti e non attinenti al "principio"? E infine, qual è il senso di questa conversione antihegeliana del giovane Marx in funzione dello sviluppo futuro del suo pensiero?

Certo, se noi affrontassimo ora per la prima volta lo studio di quest'opera sarebbe piú opportuno che queste domande ce le rivolgessimo alla fine, dopo una sommaria esposizione del suo contenuto. Ma noi abbiamo già preso contatto con la *Kritik* in sede d'esame della filosofia hegeliana del diritto statuale interno e ne conosciamo già i fondamenti, che si presentano fin dalle prime pagine. Per questo crediamo opportuno far ora questo discorso generalissimo sui precedenti interni di quest'opera, riservando l'esame dei testi ad altre questioni piú determinate e non poco essenziali in ordine agli sviluppi futuri del pensiero di Marx.

La prima domanda che abbiamo dovuto rivolgerci riguarda il rapporto, a grandi linee, fra l'orientamento speculativo di Marx al tempo della Tesi e quello che stiamo ora esaminando, approssimativamente dall'articolo sul comunismo alla *Kritik*: fra i due territori a cui son rivolti i due "versanti" cui accennavamo dianzi. A prima vista sembra trattarsi di due ambiti speculativi del tutto diversi, e che sarebbe difficilissimo collegare in maniera non artificiosa e, soprattutto, non arbitraria: trovando, cioè, nei testi l'elemento della mediazione. Da un lato, infatti, ci si presenta il problema dell'uscita nel mondo d'una filosofia in sé totale, la relativizzazione, soggettivazione, e il farsi pratica d'una filosofia assoluta, "obiettiva," teoretica ed autosufficiente; e insieme, il tema

dell'alternarsi, lungo la storia del pensiero, di epoche teoretico-sistematiche e di epoche pratico-critiche, e l'intuizione metodologica d'un cammino a ritroso, dalla conclusione ai precedenti del movimento filosofico: intuizione che tradisce la preoccupazione di risolvere quella crisi della scuola hegeliana nella quale Marx stesso si sente coinvolto. Ma contemporaneamente, l'intenzione di non rinunciare alla dialettica hegeliana come strumento d'indagine e di elaborazione dei problemi, la difesa di Hegel e l'indicazione, rimasta per il momento senza seguito, della necessità, se si vuol criticare una grande filosofia, di mostrare già nel suo principio il germe delle insufficienze ulteriori.

Dall'altro lato, subito dopo e quasi senza soluzione di continuità (il 14 luglio, nell'articolo contro Hermes, Marx parla ancora del rovesciamento pratico della filosofia; il 25 ottobre comincia l'articolo sui furti di legna; ma già il 5 maggio era apparso l'inizio di quello sui dibattiti sulla libertà di stampa, che tratta il problema dei diritti della Dieta di rappresentare il popolo della regione) Marx sembra dimenticare quasi del tutto i temi ai quali aveva dedicato tutte le sue energie speculative, ed operare un "rovesciamento pratico" dei suoi stessi atteggiamenti, per ingolfarsi nei problemi dello Stato, della rappresentanza, del contrasto fra interesse pubblico e privato, della burocrazia, ecc. Di Hegel si parla ormai pochissimo, e già con qualche accento critico ("con ciò non è detto niente sull'essenza del matrimonio" azzarda Marx nell'articolo contro Hugo); mentre, come sappiamo, la deduzione della monarchia ereditaria gli appare cosa ibrida e contraddittoria. Ma ciò che piú conta è che al termine di questa fase di preparazione, nei riguardi della quale il critico può e deve prendere un atteggiamento d'attesa, noi troviamo, come conclusione, la battaglia frontale della *Critica* contro la filosofia speculativa dello Stato, e la denuncia dei suoi vizi di sostanza e di metodo. Aggiungiamo che da quando Marx abbandona il tema del rovesciamento pratico della filosofia, i passaggi piú genuinamente filosofici dei suoi articoli, quelli nei quali egli sembra almeno tentare di fare della speculazione, appaiono molto meno vigorosi, piú incerti, prolissi, ed anche stilisticamente piú sciatti degli stessi appunti personali degli anni della Dissertazione. Ma improvvisamente la "giovane belva" risfodera artigli filosofici che dimostrano di non essere affatto smussati, accoppiandosi, nella *Kritik*, il vigore speculativo ed il mordente pratico ad un livello mai raggiunto in precedenza. Tesi,

antitesi e sintesi? Può darsi, ma non val niente dirlo in astratto, se non si colgono, nei testi, gli elementi che possano render possibili i trapassi, le mediazioni.

Ora, un elemento di relativa mediazione, pur accanto alle immancabili soluzioni di continuità che non possono, naturalmente, esser risolte tutte, ci pare esser offerto, almeno in senso problematico, da uno dei piú antichi motivi delle riflessioni di Marx al tempo della Dissertazione, nel lontano studio su *L'elemento cristiano nel platonismo*, in cui Marx individua, come carattere comune di platonismo e cristianesimo, l'*esoterismo* che cerca di esprimersi e tradursi nelle determinazioni "positive." Nella *Critica del diritto statuale*, infatti, Marx insisterà molto sul carattere "esoterico" della filosofia hegeliana, che coincide col suo procedimento "mistificante": dove quest'ultimo dev'essere inteso, in senso etimologico, come quell'atteggiamento onde i problemi vengono risolti mediante il ricorso ad un elemento segreto, ad una credenza da iniziati, ad una rivelazione quasi sacrale che vorrebbe fungere da principio d'una mediazione autentica, dispiegata e logicamente valida. Mentre poi il termine non manca di conservare anche il suo piú usuale senso deteriore, di vera e propria mistificazione, cioè inganno, trasformazione fraudolenta, per il fatto che l'elemento sacralizzato e misticamente trasfigurato a valore ideale non è che un'empirica realtà esistenziale, sanzionata e giustificata come "necessità ideale," come manifestazione dello spirito nella sua oggettività, ecc.

E si potrebbe anche tentar di abbozzare la storia di questo "problema dell'esoterico" dello sviluppo del pensiero di Marx dagli Studi preparatori e dalle Annotazioni alla Dissertazione, fino alla *Kritik*, come d'un motivo minore, ma parallelo e non del tutto estraneo, anche se non pienamente identico, a quello, maggiore, del rovesciamento pratico della filosofia. Ricorderemmo allora come nel sesto Studio preparatorio e nella seconda Annotazione Marx abbia descritto l'atteggiamento "in sé conchiuso," opposto al mondo, della filosofia "in sé totale," della quale, successivamente, l'articolo contro Hermes (l'ultimo che presenti ancora questo motivo) rileva l'"inclinazione alla solitudine, all'isolamento sistematico" ed il "tesser segreto in sé stessa," dunque appunto il carattere esoterico. Ma proprio la contraddizione d'essere una "totalità" parziale, opposta al mondo, impone alla filosofia di abbandonare la sua autosufficienza contemplativa per intervenire

nella realtà mondana e renderla conforme al suo principio. Senza, dunque, abbandonare la sua essenza razionale, anzi per imporla al mondo, la filosofia deve incontrare il destino "eroico" della essotericità. Negli scritti complementari alla Dissertazione questo movimento era rappresentato come quello d'una necessaria dialettica storica delle grandi epoche del pensiero; nell'articolo contro Hermes l'esoterismo è invece soltanto un "carattere" della filosofia, che però, in quanto è essa stessa emersa dalla realtà come "quintessenza spirituale della sua epoca" deve "entrare in azione reciproca col mondo reale del suo tempo." Anzi, essa viene sospinta verso il mondo proprio "dal grido dei suoi nemici" che nello stesso tempo è come il primo vagito d'un bimbo per la madre, "è il grido di vita delle sue idee, che hanno strappato l'involucro geroglifico degli schemi del sistema e si son rivelate cittadine del mondo." L'esoterismo è dunque qui ancora una prima condizione naturale della filosofia, come la condizione di gestazione delle sue idee, che successivamente devono esser portate alla luce dalla maieutica dialetticamente avversa dei suoi stessi nemici. Esso non è ancora "mistificazione," ma la sua importanza essenziale per lo sviluppo della filosofia ha subíto una notevole diminuzione.

Dal primo, esso stesso davvero esoterico, brano su Platone e il Cristianesimo, attraverso l'ancor piú esoterico Studio del sesto quaderno, e la seconda Annotazione, fino all'articolo contro Hermes si svolge dunque questo primo motivo che concentra tutta l'attenzione del giovane filosofo, e che è quello del rapporto fra la filosofia e il mondo, che però può anche, lateralmente, esser interpretato come rapporto fra il suo connaturato (anche se, alla fine, provvisorio) carattere esoterico, e la sua essotericizzazione; la quale ultima culmina nel suo "finire sui giornali" che, si ricordi, non ne è affatto uno scadimento, ma una legittima concretizzazione: un diritto cui la filosofia non deve rinunciare.

Ma, come abbiamo già visto in tutti i particolari, questo motivo non vive soltanto nell'astrattezza della sua formulazione immediatamente teoretica. Il problema del destino della filosofia è soprattutto, per Marx, il problema del destino della filosofia del suo tempo, della filosofia di Hegel e della Scuola hegeliana, ed il rovesciamento pratico della filosofia in generale è precisamente la riforma sinistro-hegeliana del sistema del maestro, la sua funzionalizzazione progressiva, o liberal-democratica, l'impegno di "render razionale il reale" e di "confutare" per mezzo della critica

ciò che d'irrazionale presentassero le condizioni esistenti. Quindi anche il tema della esotericità-essotericità, se è veramente connesso coi precedenti in maniera essenziale, deve rivelarsi e ripresentarsi in questa piú autentica traduzione. E infatti ci si ripresenta almeno in due riprese, ciascuna delle quali sembra anzi segnare momenti diversi, sia pure in misura appena rilevabile, in questo progresso d'idee del giovane pensatore. La prima comparsa del motivo dell'esotericità in relazione alla filosofia hegeliana è, naturalmente, nella seconda Annotazione alla Dissertazione, là dove Marx difende Hegel contro i suoi discepoli. Questi ultimi, nell'accusare Hegel d'aver messo la sua filosofia al servizio dello Stato e dell'autorità senza indagare il rapporto fra il principio e l'esecuzione del sistema, operano solo nella sfera dell'essoterico e sorvolano, appunto, sul problema del rapporto fra essotericità ed esotericità. Mentre — dice Marx — ciò che "forse" il filosofo "ha nella sua coscienza essoterica" dovrebbe esser spiegato "derivandolo dalla sua coscienza essenziale ed intima": qualsiasi apparente "accomodamento," anche qualora il filosofo sia cosciente di compierlo, per es., per ragioni esterne, ha una ragione, o almeno un rapporto, sia pure di contrasto, col nocciolo esoterico del sistema, e di tal rapporto il filosofo non è affatto consapevole. Mentre è proprio questo rapporto a dover essere messo in luce, e solo cosí si passa dal "sospetto" alla "costruzione della forma essenziale di coscienza" del filosofo in questione, "la si eleva a una determinata forma e significato e con ciò al contempo la si supera." In una parola, si fa autentica opera di critica filosofica.

Il secondo passo che presenti riferimenti all'"esoterico" l'abbiamo incontrato nell'articolo sui dibattiti alla Dieta sulla libertà di stampa, là dove è detto che durante la decadenza culturale tedesca nell'epoca di maggiore pressione censoria, "l'unico campo letterario nel quale pulsasse ancora uno spirito vitale, cioè il campo della filosofia, cessò di esprimersi in tedesco, perché la lingua tedesca aveva cessato di essere la lingua del pensiero. Lo spirito si espresse allora con parole misteriose ed incomprensibili."

Questi due passi, nei quali la questione generale dell'esoterismo filosofico si determina come questione dell'esoterismo hegeliano, accompagnano abbastanza precisamente i due momenti che abbiamo sopra indicato riguardo alla questione generale, nella loro diversità. E cioè, come, sul piano generale, negli scritti contemporanei alla Dissertazione la dialettica di esoterico-essoterico

non è che la dialettica di essenza-manifestazione della filosofia, dunque questione vitalissima da cui dipende il suo stesso destino storico, cosí, sul piano specifico, sempre nella seconda Annotazione, anche in sede di giudizio sulla filosofia di Hegel si rivendicano, diremmo, i diritti dell'esoterico, affermando la necessità di non far dipendere il giudizio critico da elementi essoterici, ma soltanto, appunto, da una evidenziazione dell'esoterico, che sarà punto di partenza di ogni rielaborazione e superamento critico. Se invece ci spostiamo nell'ambito temporale degli articoli della *Renana*, noi ritroviamo in entrambi gli aspetti, generale e determinato, della considerazione dell'esoterismo, lo stesso spostamento di valutazione: esso è ancora un elemento importante, ma non piú centrale, essenziale. Come, in linea generale, esso è un "carattere" della condizione originaria, di nascita, delle idee filosofiche, destinato a scomparire nella inevitabile ed auspicabile loro uscita nel mondo, cosí, nei riguardi di Hegel, l'espressione esoterica era solo un'ultima rivalsa dello "Spirito" che non poteva esprimersi chiaramente perché impeditone dalla pressione esterna dell'autorità censoria: e par quasi che Marx anticipi la nota osservazione di Engels per cui le lotte al tempo della prima Sinistra nel campo religioso erano la necessaria traduzione, esoterica appunto, di piú autentiche esigenze rivoluzionarie nel campo politico. La filosofia, dunque, non è piú esoterica per sua essenza, ma lo diventa solo per necessità. Siamo al punto di maggiore esteriorizzazione dell'esoterismo che, dobbiamo aggiungere, se mira a salvare Hegel dall'accusa d'essere stato un reazionario consapevole, può farlo solo a prezzo di tradire il senso piú profondo dell'esoterismo hegeliano, secondo il quale il reale non è l'apparente, il concetto non è l'opinione soggettiva, il "nucleo razionale" dev'esser raggiunto penetrando la "scorza variegata," ecc.; ed a patto di svincolare Hegel da quella piú vera essenza dell'esoterismo individuata, proprio all'inizio del movimento che stiamo ripercorrendo, nella "filosofia della trascendenza" platonico-cristiana che tende ad immanentizzarsi. E questo mentre Feuerbach, già da qualche anno, ha qualificato la filosofia hegeliana come "*eine rationelle Mystik*," e si prepara, nelle *Tesi* e nei *Princípi*, a mostrare in tutta chiarezza il collegamento di Hegel ("Proclo tedesco") con la mistica speculativa classica.

Riassumendo, noi abbiamo, dunque, finora, due momenti distinti della considerazione marxiana del problema dell'esoterismo:

un primo, nel quale egli considera l'esoterismo della filosofia come una realtà consustanziale e *dialettica* della sua storia (è il suo essersi costituita a totalità contro il mondo) mentre è *questa stessa dialettica* a provocare il rovesciamento pratico-essoterico di essa. In sede di storia della filosofia, poi, i due momenti, appunto perché momenti della stessa dialettica, hanno uguale importanza, e se l'uscita essoterica al mondo dev'essere accettata ed apprezzata come il giusto compimento d'un destino necessario, l'individuazione ed evidenziazione dell'essenza esoterica (risalire dalla morte dell'eroe alla sua vita; individuazione del "principio" del pensiero d'un filosofo nella sua essenza intima) è un'impresa che non può esser elusa se non a prezzo di cadere nei giudizi arbitrari e superficiali della falsa critica. In un secondo momento, lo stesso movimento dell'esoterico all'essoterico perde, però, la sua *necessità dialettica essenziale*, per divenire un progresso quasi naturale da una condizione originaria d'introversione che sembra quasi il segno d'un'immaturità (si ricordi l'esempio della gestazione) ad un libero venire alla luce, quindi alla conquista della condizione autentica d'un pieno sviluppo, che è anche piena efficacia e valido intervento. Ed alla fine l'esoterismo diventa addirittura una sia pur giustificabile finzione.

Fin qui le possibilità d'una ricostruzione. Come si vede, essa ha però appunto il difetto di poter giungere fin qui e non oltre. Se essa, cioè, ci ha dimostrato il precoce interesse di Marx al problema dell'esoterismo filosofico, connesso con quello del rapporto della filosofia col mondo (e in ciò sta il suo vantaggio, ed anche soltanto per questo valeva certo la pena di compierla) pure, essa non ci conduce né alle soglie né in prossimità di quella concezione dell'esoterismo come *mistificazione* che è invece il primo e piú appariscente motivo della *Kritik*: onde fra tutto il processo precedente e l'inizio della prima opera maggiore del giovane Marx sembra aprirsi una soluzione di continuità.

Ora, è certamente vero che quando si tratta il pensiero d'un filosofo dallo sviluppo cosí ricco e complesso com'è quello di Marx bisogna resistere alla tentazione di voler disegnare ad ogni costo una coerenza ed una continuità lineari, senza svolte, senza rotture e senza crisi, quando esse non vengano documentate dai testi. Tanto piú che, accanto ad una tale coerenza sistematica che faccia procedere il cammino d'un filosofo lungo un binario sempre uguale in tutti i particolari del suo percorso e riguardo alle preferenze

come alle soluzioni ed ai risultati, c'è una coerenza ben piú profonda e interessante, che riguarda le linee generalissime e gli orientamenti problematici, ma non esclude né le svolte né i ritorni né le crisi e le fratture apparentemente inspiegabili. Ma proprio questo è il punto: tutte queste variazioni di percorso, perché la coerenza resti, devono, nei limiti del possibile, essere spiegate ed il critico non può rinunciare al tentativo di farvi luce.

In ordine al problema che ci interessa, che è quello della crisi antihegeliana del giovane Marx, e della frattura che ci si presenta anche riguardo a quell'elemento — l'esoterismo filosofico — che almeno problematicamente ci si offriva come comune alle due fasi in questione, abbiamo due documenti che possono sollecitare il tentativo d'una soluzione. Li conosciamo entrambi: uno è proprio il piú antico, e cioè la rappresentazione dell'esoterismo come fenomeno comune delle "filosofie della trascendenza," platonismo e cristianesimo; l'altro è la lettera in cui Marx, qualche mese prima di cominciare la sua critica della filosofia statuale di Hegel, comunica a Ruge le sue impressioni sulle *Tesi provvisorie* di Feuerbach, e gli dice d'esser "d'accordo in tutto" tranne che sulla scarsa importanza data da Feuerbach alle questioni politiche. A parte quest'ultima riserva, che dimostra tutta la sua fecondità in quella concretizzazione e funzionalizzazione della critica sull'oggetto scientificamente determinato della filosofia statuale, di cui abbiamo già mostrato il decisivo valore, ciò che c'interessa ora è piuttosto "l'accordo su tutto," un'indicazione che, data l'importanza dei termini dell'accordo, la critica feuerbachiana delle *Tesi* e la prossima critica marxiana della *Kritik*, implica un complesso di problemi e risultati cosí ricco da poter bastare certamente a riempire il vuoto o il salto che avevamo dovuto constatare. Mentre dobbiamo certamente aggiungere a questi due documenti tutto il processo di quell'attuazione concreta del "rovesciamento pratico della filosofia" che è già rappresentato, in ordine ai problemi giuridici, politici ed anche sociali, dall'attività giornalistica di Marx presso la *Gazzetta renana*.

Partito, dunque, da una giusta individuazione dell'esoterismo mistico come elemento comune del platonismo e del cristianesimo, dopo d'aver condotto secondo tutte le variazioni il tentativo di spiegare dialetticamente e speculativamente (dunque, ancora per molta parte hegelianamente) il problema d'un esoterismo essenziale e connaturato alla filosofia, e dopo d'averlo provvisoriamente

risolto nel senso di prospettare, proprio utilizzando schemi dialettici, un'altrettanto essenziale e necessaria essotericizzazione della filosofia stessa, il giovane Marx sembra assumere su di sé e sulla propria attività il carico e la difficoltà d'una tal dialettica generale, "rovescia praticamente" la sua stessa attività di pensatore (ed un confronto dello stile, della condotta e della realizzazione dei suoi lavori nei periodi di Bonn e di Berlino e in quello della collaborazione alla *Gazzetta renana* fa pensare anche che una tal "autoessotericizzazione" non dové esser compiuta senza sforzo dal giovane filosofo, che dopo d'aver raggiunto una forma espressiva cosí intensa e rigorosa nell'ambito della filosofia speculativa, dové adattarsi all'inevitabile diluizione d'un discorso "essoterico" spesso costretto a svolgersi per pagine e pagine su argomenti di rilievo e di livello molto meno elevati), ma ne riceve in cambio l'apertura di orizzonti prima insospettati quanto ad interesse umano, a concretezza ed anche a possibilità di verifica delle acquisizioni determinate.

Contemporaneamente, la stessa lotta ideale lo pone di fronte alle manifestazioni piú appariscenti del conservatorismo ideologico religioso e politico, che da parte loro non mancavano di utilizzare, piú o meno acutamente, le risorse di un esoterismo spiritualistico che man mano non deve meravigliare abbia incominciato ad apparire a Marx abbastanza sospetto. Al termine di questo processo troviamo il contatto del giovane filosofo con la piú matura ed acuta denuncia dei vizi dell'apriorismo speculativo, esercitata da Feuerbach proprio nei confronti di quella filosofia hegeliana che finora Marx non aveva osato di mettere apertamente in questione se non in uno solo dei suoi "accomodamenti," la deduzione della monarchia ereditaria. L'equazione di esoterismo e misticismo, già originariamente individuata a proposito di platonismo e cristianesimo, gli si allarga, dietro la potente sollecitazione feuerbachiana, ai fondamenti della filosofia speculativa, il cui esoterismo si rivela ormai apertamente come *mistificazione*. Che si debba compiere l'ultimo passo, di eseguire la critica del processo mistificante oltre i limiti della critica di Feuerbach (pienezza viziosa, e non soltanto astratta vuotezza dell'universale aprioristico) e di applicarla al dominio della politica, è questa la conseguenza di tutto il cammino precedentemente percorso, il punto di congiunzione di tutte le precedenti esperienze.

Se, dunque, la sollecitazione feuerbachiana appare ora in tutta

la sua decisiva rilevanza nello sviluppo del giovane Marx, ciò non significa che una simile circostanza diminuisca l'originalità del suo processo di formazione. Al contrario, l'impossibilità in cui, alla fine, ci troviamo, di distinguere esattamente in esso ciò che è apporto d'esperienza esteriore e ciò che consegue ad uno sviluppo assolutamente originale, dimostra l'intima, vitale ed organica connessione in cui in questo momento decisivo tutti i motivi, i risultati e le esperienze degli anni giovanili del filosofo vengono ad incontrarsi. Noi abbiamo inizialmente distinto i precedenti esterni e quelli interiori della *Kritik*; ma alle sue soglie troviamo che essa si pone veramente come il necessario punto d'incontro di tutte le linee di questo breve, ma ricchissimo sviluppo: un punto d'approdo dal quale non si torna piú indietro.

## 3. *La nuova metodologia critica*

Le prime battute essenziali della *Kritik* riguardano, come sappiamo, il par. 262 della *Rechtsphilosophie*; ma il loro senso metodologico generalissimo e la stessa preoccupazione formale, d'individuare, cioè, e d'applicare il principio della critica ancora indipendentemente dalla puntuale determinatezza dell'oggetto in questione, si estendono parecchio oltre, per tutta la parte introduttiva, fino al commento al par. 274. Noi includeremo addirittura in questa prima parte, di metodologia critica generale, anche tutta la critica dei paragrafi dedicati da Hegel al "potere del sovrano" (275-285) esclusi i luoghi nei quali Marx si distacca dall'esame del testo hegeliano e si occupa della sovranità popolare. Perché anche la critica della monarchia ereditaria non si pone in funzione della soluzione d'un determinato problema politico che interessi Marx (il suo repubblicanismo è ora fuori questione, quindi la monarchia *non è piú un problema* per lui), ma piuttosto in funzione di verifica delle acquisizioni ottenute in via di fondazione del principio generalissimo. A questo punto noi possiamo, anzi, anche valutare debitamente, in sede di storia dello sviluppo di Marx, la testimonianza, che in sede di datazione abbiamo dovuto alquanto sottovalutare, relativa alla precedenza della critica della deduzione hegeliana della monarchia costituzionale sulla stesura organica della *Kritik*: al fatto, cioè, che la critica della deduzione della monarchia costituzionale sia stata, innegabilmente, il primo

nocciolo della *Kritik*, se non nell'esecuzione, almeno nell'idea. Noi non conosciamo, e probabilmente non conosceremo mai quella prima stesura, se pure è esistita fuori delle intenzioni del filosofo, e certamente questa mancanza è deprecabilissima. Pure, la stessa notizia generica che possediamo, nella sua datazione, può aiutarci a ricostruire almeno a grandi linee il processo seguito da Marx (diremmo quasi: il processo che gli capitò di seguire) sulla strada d'una critica della filosofia politica di Hegel: e questo processo concorderebbe anche, singolarmente, con l'antica e non piú smentita intuizione metodologica fermata da Marx al tempo della Tesi, della contemporaneità o attualità della problematica come punto di partenza dell'indagine, e conseguente cammino a ritroso verso il principio, per poi (ma questo sarà stabilito metodologicamente solo molto piú tardi) ritornare al problema attuale con atteggiamento risolutivo. Perché quella notizia ci testimonia che nella sua critica di Hegel Marx partí dal problema politico piú attuale, al suo tempo e nel suo paese, quello della forma istituzionale dello Stato, e insieme dal problema piú appariscente dell'interpretazione del pensiero politico di Hegel e del giudizio sulla sua sostanza progressiva o reazionaria, quello della giustificazione sistematica della monarchia ereditaria.

Di qui, nella sua attività pubblicistica presso la *Renana*, Marx allarga l'ambito problematico di questo inizio fino ad includervi altre questioni essenziali come quella della rappresentanza per mezzo degli ordini, della libertà di stampa e infine della democrazia e della sovranità popolare. Non si parla piú di Hegel, ma è evidente che una tale ricchezza di motivi offre al pensatore l'indispensabile materiale perché la critica della filosofia politica di Hegel possa esser compiuta in tutti i dettagli, e non giudicandola soltanto in base ad una sua sezione per importante che sia. Marx non risale ancora al "principio" del sistema da giudicare. A tal fine gli occorre forse, dal punto di vista empirico, il raccoglimento d'un periodo "privato" dopo l'inevitabile dispersione connessa all'attività redazionale, e dal punto di vista metodologico il ritorno ad un piano generalissimo di speculazione, svincolato, per un momento, da tutte le determinazioni particolari, e quest'esperienza gli è offerta dalle *Tesi provvisorie*, che appunto restano nella sfera della logica e dell'ontologia generale.

Ormai, però, Marx è già pronto a cogliere il "principio" sia nella sua piú generale validità e sia, anche, nella sua disponibilità

e funzionalità riguardo alla concretezza dei contenuti ai quali esso deve applicarsi. Si spiega a questo punto l'insoddisfazione per la troppo astratta generalità della critica feuerbachiana, che "non si occupa di problemi politici" ed anzi, alla fine, trae un corollario di filosofia politica estremamente inadeguato, come sappiamo. Marx è dunque risalito al "principio" della filosofia speculativa dello Stato. A giudicare, cioè, la definizione del rapporto fra lo Stato e le due sfere subordinate dell'eticità, la famiglia e la società civile. La perdita del primo foglio c'impedisce di sapere se la critica di Marx si sia o no rivolta alla stessa definizione dello Stato che è al par. 257 della *Filosofia del diritto*, e non vale far congetture; ma la stessa rapidità e genericità del commento ai parr. 261 e 262, che non si richiamano ad alcuna osservazione precedente, ci fa pensare che l'interesse di Marx muovesse dritto appunto alla definizione del rapporto fra Stato, famiglia e società civile, che è nel par. 262, come alla prima esplicazione della definizione stessa dello Stato come "realtà dell'idea etica," e dunque come al principio da giudicare nella sua pretesa validità universale.

Quando parliamo di "risalire al principio" ci riferiamo, naturalmente, alla indicazione metodologica della seconda Annotazione alla Dissertazione, della quale Marx eseguirebbe ora il programma. Ma con una differenza: lí, oltre, naturalmente, a non eseguirsi il compito critico, si lascia imprecisato se l'esame che risale al principio troverà un'"insufficienza" del principio stesso o soltanto una sua "insufficiente elaborazione." Qui, invece, quest'indeterminatezza è decisa radicalmente nel senso d'una insufficienza del principio. La questione è importante perché il principio, in ogni caso, non è altro che la dialettica stessa di Hegel, che *è essa* a rivelare la sua invalidità nella critica marxiana al par. 262; onde gli studiosi di Marx dovrebbero persuadersi a non attendere il capitolo conclusivo dei *Manoscritti del '44* per trovare una critica di Marx alla dialettica hegeliana, ma a ricercarla già qui, all'inizio della *Critica del diritto statuale hegeliano*, a meno di non voler capire ben poco del rapporto Marx-Hegel e dello stesso pensiero di Marx in generale.

L'importanza del problema è tale che val la pena che su di esso, ancora una volta, ci soffermiamo per un momento. La critica al par. 262 dimostra, come sappiamo, i vizi di apriorismo e di surrezione che inficiano la fondazione hegeliana del rapporto di "condizionalità" che sussiste fra l'"idea" statuale, da un lato, e le "sfere

della sua finitezza" dall'altro. Ora, è inconcepibile una critica che rimproveri a Hegel di non aver "sufficientemente elaborato" il suo principio dialettico quando egli dice che "l'idea reale, lo spirito, che scinde sé stesso nelle due sfere ideali del suo concetto, la famiglia e la società civile, per essere, muovendo dalla loro idealità, spirito reale, per sé infinito, assegna perciò a queste sfere la materia di questa sua finita realtà, gl'individui in quanto *moltitudine*, cosicché nel singolo quest'assegnazione appare *mediata* dalle circostanze, dall'arbitrio e dalla propria scelta della sua determinazione."[112] Questa deduzione del rapporto fra Stato, famiglia, società civile e individui è infatti direttamente conseguente alle prime proposizioni della dialettica, "il vero è l'interno" e "l'assoluto è soggetto," e alla delineazione dei suoi tre momenti che a sua volta consegue a queste prime proposizioni per la necessità che sia l'assoluto ad articolarsi, dunque ad estraniarsi e riconquistarsi. Né v'è chi possa attendersi che Hegel, dopo d'aver cosí formulato il "principio" e dopo d'averlo "realizzato" in tutte le precedenti parti del sistema, si adatti ora a concepire lo Stato diversamente che come "idea," cioè razionalità reale, come spirito nel momento dell'oggettività, e a farlo *derivare* dalla famiglia e dalla società civile considerando questi come suoi "presupposti reali" e non meramente fenomenici, o, peggio ancora, dagli individui, sia pure organicamente uniti in un corpo sociale pervenuto ad una volontà generale, di tipo, putacaso, roussoiano. Il primo vizio della deduzione hegeliana, l'ipostatizzazione dell'idea di Stato, il suo "divenire soggetto" non è formalmente diverso da quella prima e suprema ipostatizzazione onde l'"assoluto è soggetto" denunciata da Feuerbach nelle *Tesi.* E qualora usciamo dal piano formale noi troveremo che, certamente, la realtà delle determinazioni che sono in gioco aggrava i vizi del procedimento hegeliano conducendo ad una "petizione di principio *ontologica*" anziché puramente logico-formale.[113] Ma quest'aggravamento non dipende da una scorretta applicazione o elaborazione del principio formale, perché, al contrario, esso consegue proprio a quella coincidenza o connessione "organica" di razionalità e realtà che è la mira piú costantemente perseguita da Hegel, e nella quale s'esprime il senso piú profondo dell'assioma originario, dell'interezza del vero. Onde, infine, il contrappasso per cui non ci possono essere, nelle elaborazioni dialettiche hegeliane, né errori puramente formali né insufficienze puramente contenutistiche, riflettendosi gli errori for-

mali sul piano della realtà, e le insufficienze di contenuto sul piano della forma, e rivelandosi, in ultima analisi, entrambi, sempre come conseguenze d'un vizio d'origine, annidato nel primo presupposto della filosofia speculativa: nel suo "principio," appunto, dal quale dovrebbe esser fondata l'identità di razionale e reale.

Di conseguenza, e reciprocamente, che "i soggetti reali," i "presupposti dello Stato," essi "propriamente attivi," diventino "momenti obiettivi dell'idea," o predicati di quello che doveva essere il loro predicato, anche questo è un aspetto inevitabilmente consequenziale della formulazione del principio onde il "reale" non è il meramente esistente, ma è soltanto il razionale, "cioè l'idea"; onde "il finito" non è immortale, ma "esso stesso finisce"; onde, insomma, la filosofia speculativa non è una "filosofia dell'intelletto" o "della riflessione," ma una filosofia della "ragione," dello spirito che media sé con sé stesso ponendo o producendo come *proprie* articolazioni gli elementi finiti o determinati, e per nulla riconoscendo di *derivare* da essi.

C'è poi il secondo aspetto della "insufficienza del principio," che Feuerbach non aveva individuato. L'assoluto-soggetto non è "vuoto" di qualsiasi determinazione, bensí è viziosamente e surrettiziamente pieno d'un contenuto particolare, empirico, non mediato ed arbitrariamente rivestito di valore universale. L'empirico "è lasciato tale quale è, ma riceve a un tempo il significato d'una determinazione dell'idea, d'un risultato, d'un predicato dell'idea." "La cosiddetta 'idea reale' [...] è rappresentata come se agisse secondo un principio determinato e per un'intenzione determinata. Essa si scinde in sfere finite e lo fa 'per ritornare in sé, per essere per sé': lo fa precisamente in modo che ciò è proprio come è in realtà." Ora, dobbiamo domandarci: è anche questo un aspetto inevitabile del procedimento dialettico di Hegel, o non piuttosto una "insufficiente elaborazione" del principio, da imputarsi a questa e ad altre "deduzioni" hegeliane, insomma al sistema anziché al metodo? Sappiamo che Trendelenburg ha trovato un analogo vizio nel passaggio al "divenire" nella prima triade della logica; noi, d'altra parte, abbiamo individuato tali esempi di surrezione dell'empirico lungo tutto il sistema hegeliano, ma, piú ancora, abbiamo assistito al tentativo piú travagliato di Hegel di dar forma e validità speculativa alla "razionalizzazione" del reale, alla necessitazione dell'accidentale, nella logica dell'essenza, il luogo al quale Hegel stesso rinviava appunto quelli che

gli rimproveravano d'aver "sanzionato l'esistente in quanto tale" con la celebre formula della Prefazione alla *Rechtsphilosophie*: il luogo al quale, insomma, Hegel avrebbe rinviato anche Trendelenburg, Feuerbach, Ruge e questo Marx se ne avesse conosciuto le critiche. Che un esistente sia "reale" a preferenza d'un altro appartiene, egli direbbe, alla veduta speculativa e non intellettualistica, che, cioè, non parte dal finito per impegnarsi nell'impresa impossibile, a suo avviso, d'una sua universalizzazione, ma parte dall'intero ed al suo interno riconosce, come momento del suo sviluppo, una determinazione e con ciò la "giustifica," mentre non può riconoscere, e quindi giustificarne altre. Ma quale sarà il criterio di tale riconoscimento? Hegel risponderebbe: la capacità dell'elemento in questione di emergere a un certo punto dello sviluppo dell'intero, il suo grado di realtà razionale, o, in ultima analisi, la sua pensabilità all'interno dello schema di movimento dialettico, il suo esser pensiero in movimento, ossia pensiero-risultato, e pensiero-presupposto, risultato d'una duplicazione, lato d'un gioco di riflessioni, e presupposto di una sintesi. Ed in questo senso, egli direbbe, nessun esistente è privo d'una certa razionalità reale, perché nessun esistente è fuori della pensabilità, e nessuna impresa è piú facile di quella su cui celiava W. T. Krug, di "dedurre" la penna con la quale scrivo, perché la penna è *Werkzeug*, strumento, dunque un "medio," e strumento nientemeno che della obiettivazione del pensiero, ecc. Ma è evidente che allora questa emergenza del determinato dovrà sottostare alle leggi d'una gradualità stabilita in partenza, che è precisamente stata fissata dalle proposizioni prime — diremmo, dalle proposizioni *apodittiche* del sistema — "il vero è l'intero" e "l'assoluto è soggetto": perché queste proposizioni decretano la priorità del piú generale nei confronti del piú particolare, dell'organico nei confronti del frammentario, di ciò che è già sanzionato dalla storia delle istituzioni, nel nostro caso, e anche di ciò che gode di autorità esteriore, obiettiva, istituzionale, nei confronti di ciò che è "pretesa," dover essere, cioè opinione soggettiva e raziocinio arbitrario. Avviene qui, nel metodo, qualcosa d'analogo alla veduta metafisica d'Aristotele onde l'atto, come causa finale, precede lo stesso movimento d'attualizzazione d'una potenza. Il piú generale, che lo sviluppo della cosa stessa dovrebbe conquistare, in realtà è già presupposto e condiziona gli elementi distribuiti lungo il passaggio, facendoli nascere nel momento e per il fatto di attirarli a sé, e

cosí soltanto mettendoli in movimento. Mentre tutto lo sviluppo è poi mosso dall'assoluto-soggetto, o intero, primo motore che pensa sé stesso, secondo la citazione finale dell'*Enciclopedia*.

Ma, daccapo, perché l'assoluto si lascia volta a volta rappresentare da una realtà empirica, una fra le tante? E perché per queste rivelazioni dell'assoluto Hegel sceglie sempre esistenze del mondo sussistente, in opposizione a tutti i tentativi di proporre ideali diversi? Hegel, si sa, risponde brusco che egli le prende dalle condizioni esistenti perché non può prenderle dalla fantasia degli utopisti obiettori; perché la filosofia tratta di ciò che è e non di ciò che, in quanto dev'essere, non è, cioè è irreale e pertanto irrazionale. E siamo allora giunti ancora una volta al punto piú caratteristico della filosofia di Hegel, quello di voler essere una filosofia di "ciò che è." Il pensiero non può procedere senza controllo. Ma ove manchi il controllo sperimentale, ossia la risposta dell'oggetto provocata da un intervento operativo su di esso, il pensiero non potrà affidarsi che al controllo *intuitivo*, della pura e semplice presenza dell'oggetto, e della sua essenza colta con un atto d'intuizione immediata. È questa la sostanza contemplativa, eidetica del pensiero "speculativo," onde esso si apparenta essenzialmente col pensiero eidetico platonico, per il quale l'anima aveva *visto* il bene e la giustizia in sé coi suoi "occhi" incorporei. Nell'oggetto, allora, avviene quella coincidenza d'individualità ed universalità che il Kant criticista aveva a chiare lettere dichiarato illegittima, nel negare la possibilità d'un'*intuizione intellettuale*. E poiché l'intuizione è, al contrario, sempre empirica, l'unica operazione reale che qui sia stata compiuta è appunto quella d'aver colto un empirico: ciò che non è stato compiuto affatto, invece, è l'universalizzazione di quest'empirico, la quale risulta allora, alla critica, gratuita come un'affermazione di fede, mistica come il rivelarsi d'una verità nascosta all'iniziato, arbitraria e, ove non dichiarata, viziosamente surrettizia. Il procedimento aprioristico che parte dalla verità organica dell'intero soggiace allora, per dirla col maggiore studioso della *Kritik*, G. della Volpe, al destino d'una inevitabile "infecondità conoscitiva come sanzione e contrappasso della apriorizzazione o *allegorizzamento* della volgare empiria," e d'una "pienezza viziosa, e quindi negativa dal punto di vista conoscitivo (e gnoseologico), perché significa [...] la presenza di circolarità o tautologie *di fatti* e quindi *di fatto*, sostanziali, non meramente formali o verbali."[114] *Tautologie di fatti*, in quanto

l'impegno di giustificare, ossia di dimostrare il rapporto fra lo Stato come idea, cioè come razionalità, e le realtà empiriche come la famiglia e la società civile viene eluso attraverso il procedimento rovesciato onde non sono gli elementi empirici a pervenire, mediatamente, all'universale-razionale, ma è l'universale a produrli tal quali sono empiricamente. E ciò proprio in analogia al procedimento onde una definizione viene elusa mediante la ripresentazione, tautologica appunto, del termine da definire: dove, come abbiamo già visto, il carattere *reale* (cioè concreto) e non soltanto logico-verbale di tale "tautologia" ne dice tutta la gravità in termini etici ed umani in generale.

Questa "tautologia reale" che presenta immediatamente come già giustificato, sanzionato ed anche, sul piano critico, spiegato ciò che invece era da spiegarsi e pertanto da giudicarsi (es., il rapporto fra Stato e società civile, e poi, nel seguito, tutta la realtà di fatto dello Stato prussiano del tempo di Hegel) ci dà, allora, il senso ultimo dell'"esoterismo" che è divenuto "mistificazione," caratteristici entrambi non della "elaborazione" del principio dialettico ma del principio stesso. "L'empiria volgare ha come legge non il suo proprio spirito, ma uno estraneo, e per contro l'idea reale ha come sua esistenza non una realtà sviluppatasi da essa idea, ma bensí la volgare empiria." "È una storia duplice, esoterica ed essoterica. Il contenuto risiede nella parte essoterica. L'interesse della parte esoterica è sempre quello di ritrovare nello Stato la storia del concetto logico. Ma appartiene al lato essoterico che avanzi lo sviluppo propriamente." "La realtà empirica apparirà, dunque, tale quale è: essa è anche enunciata come razionale, ma non è razionale per sua propria razionalità, bensí perché il fatto empirico ha, nella sua empirica esistenza, un significato altro da sé stesso. Il fatto, da cui si parte, non è inteso come tale, ma come risultato mistico."[115]

Questa pagina contiene il risultato di tutta la storia del pensiero giovanile di Marx fino a questo momento. Perché essa presenta per la prima volta la connessione organica e la risoluzione unica delle due esigenze che ne avevano mosso lo sviluppo: da un lato, la rigorosa fondazione della legittimità della critica, dall'altro, la conquista d'una concreta funzionalità, l'apertura d'un reale ambito d'azione per l'attività filosofica (esigenze che s'eran presentate in precedenza come quella di risalire dal problema della condizione presente della filosofia, cioè dalla scissione della scuola

hegeliana, ai suoi presupposti, cioè al "principio" della filosofia di Hegel, e come quella di spiegare e giustificare il necessario "rovesciamento pratico" della filosofia stessa).

Ora, per quanto riguarda la prima di queste esigenze, Marx, nel compiere la sua critica del "principio" hegeliano, ha contemporaneamente raggiunto il risultato di apprestare a sé stesso *lo strumento d'una nuova metodologia critica* in generale. Questa consiste in ciò che la critica non diriga il suo procedere unilateralmente in una direzione empiricamente contenutistica, o in una direzione astrattamente formalistica; ma sappia cogliere, nel suo oggetto, precisamente il punto di connessione della forma del contenuto per giudicare la validità o scoprirne i vizi nascosti. Non basta, cioè, dire *separatamente* che Hegel sanziona le realtà empiriche della società del suo tempo, oppure che egli deduce le determinazioni reali da quelle astratte. Ciò che bisogna cogliere è che *proprio perché Hegel deduce le determinazioni reali da quelle astratte è costretto a sanzionare immediatamente ed acriticamente empiriche esistenze come manifestazioni dell'Idea universale e metempirica*, col risultato, insieme, di *non spiegare la realtà* e di *non giustificare l'idea*, cioè di non sostenere le ragioni dell'universale e di non condurre ad esso le esistenze empiriche. E questa critica Marx la realizza proprio eseguendo, qui veramente per la prima volta, il compito prefissosi negli scritti complementari alla Dissertazione di assumere gli elementi problematici nel loro punto conclusivo per risalire al principio e ripercorrere il procedimento.

Quale sarebbe, infatti, il corretto procedimento d'una filosofia critica della politica, o dello Stato, che si presenta anzitutto come la spiegazione di "ciò che è"? Evidentemente, quello d'assumere il *definiendum* nella sua individualità distintiva, cioè, ad es., il rapporto degli individui, nella famiglia e della società con lo Stato nella Prussia del tempo, di analizzarne la struttura, e di *dimostrarne*, eventualmente, la superiorità su altre forme di tal rapporto e, in ultima analisi, la *razionalità*; cioè di misurarne l'approssimazione al genere, all'idea di Stato secondo ragione, che è quella onde lo Stato realizza il suo fine di risolvere, in sede politica, i problemi della convivenza umana (se una tal soluzione in sede esclusivamente politica fosse possibile: il secondo momento della critica di Marx dimostrerà poi che non lo è). Ed è evidente che il procedimento di assumere il *definiendum* nella sua individualità, correttamente come *soggetto* del giudizio critico, non è

altro, in sede di problemi politici, se non quello di assumerlo nella sua particolarità temporale, cioè *storica*, l'unica che riesca a *delimitarlo* nelle sue caratteristiche peculiari che lo distinguono da *tutti* gli altri congeneri, ad es. la monarchia prussiana da tutte le altre monarchie del mondo e della storia, e ne renda quindi possibile la descrizione e l'analisi. E si spiega, allora, anche, come vedremo, perché la prospettiva storica giochi un ruolo cosí importante in quei tentativi di analisi corretta che Marx contrappone alle "deduzioni" hegeliane rispetto a problemi della vita politica come quelli delle classi o della democrazia.

Il rovesciamento aprioristico che contraddistingue il metodo di Hegel, invece, elude sia l'impegno della definizione o spiegazione dell'elemento concreto, e sia quello della sua giustificazione, o dimostrazione della sua razionalità. Perché ciò che Hegel doveva spiegare e giustificare lo dà già come spiegato e giustificato, ponendolo non come soggetto (storico!) del giudizio critico, ma come predicato (mistico) d'un soggetto ipostatico, come derivato, manifestazione d'una razionalità indimostrata. Lo Stato ideale, razionale, non *raggiunto* dalla dimostrazione ma presupposto e sostantificato, produce la famiglia e la società civile e distribuisce ad esse gl'individui, e ciò lasciando quali sono sia la famiglia e la società, sia l'appartenenza ad esse degli individui, pur sempre affidata alle "circostanze" ed all'"arbitrio." Mentre non bisogna poi dimenticare che questo rapporto "speculativo" copia esso stesso la realtà prussiana del tempo, nella quale lo Stato assolutistico condizionava di fatto la società civile, e prepara l'articolazione "organica" ed essa stessa "speculativa" dello Stato delle classi esistenti: col risultato di riproporre ovunque la realtà empirica immodificata, perché nessuna sua trasformazione o mediazione è conseguita al suo presentarsi come manifestazione dello Stato come razionalità. Ciò che doveva essere dimostrato risulta dal suo puro e semplice esserci empirico (onde giustamente della Volpe parla, al riguardo, d'una "tautologia di fatti" e anche d'una "petizione ontologica di principio").

Prendendo dunque in esame qual era il compito di Hegel, di formulare, cioè, una corretta analisi di filosofia politica, la critica di Marx è riuscita a scoprire non solo il mancato adempimento di esso, ma anche le ragioni di principio onde quel compito non poteva esser assolto. Ne derivano due conseguenze, che conducono al secondo aspetto dell'importanza funzionale di questo risultato

in ordine allo sviluppo successivo del pensiero di Marx: come dicevamo, alla soddisfazione dell'esigenza di aprire un nuovo ambito d'azione alla filosofia.

La prima conseguenza è che la correzione metodologica dell'apriorismo hegeliano comporta che i *soggetti* del giudizio, in filosofia politica, siano presi nella loro definita individualità, cioè nella loro attualità storica: che cioè, senza assumere gli elementi in questione in una concreta prospettiva storica non si può sperare di formulare giudizi *logicamente* corretti di filosofia politica, perché una prospettiva metastorica conduce alle "tautologie reali" che la critica ha denunciate. Non siamo ancora, con questo, alla formulazione della concezione materialistica della storia; me è evidente che nessuna formulazione del genere avrebbe mai potuto esser guadagnata senza una tale dimostrazione preliminare della *storicità* del giudizio di filosofia politica, che è quanto dire della storicità della stessa logica dei problemi politici.

Abbiamo ora insistito a piú riprese sull'aggettivo "politico" perché è questo il punto di vista *di partenza* di Marx in questa critica. Ora, la seconda conseguenza di essa è, invece, proprio il superamento di questo punto di vista; superamento che, come vedremo, va compiendosi sempre piú chiaramente e decisamente lungo il processo determinato dell'indagine critica di Marx. Ma anche questa conseguenza è già potenzialmente compresa nelle battute iniziali e fondamentali di cui ci stiamo occupando. Infatti non bisogna dimenticare che la critica di Marx, pure assumendo questi elementi in un senso generalissimo e, inizialmente, soltanto in funzione logica come elementi "universale" e "particolare," comincia però col considerare la deduzione del rapporto fra Stato, famiglia e *società civile*, opponendosi ad un condizionamento metafisico della famiglia e della società civile da parte dello Stato, che porrebbe o produrrebbe queste "sfere della sua finitezza" "scindendosi" in esse e ad esse "assegnando" gli individui come "materia," mentre tale operazione organico-speculativa apparirebbe poi "mediata" dalle circostanze e dall'arbitrio. Ora, il rapporto "dedotto" da Hegel non è che la struttura dello Stato prussiano del tempo, nel quale le funzioni ed i poteri politici non risultano da un'investitura democratica che parta dai membri della società civile, ma dalla consacrazione politica delle classi della società civile a *membri* dell'articolazione dell'organismo statuale. Dunque, le aporie che la critica ha individuato riguardano poi direttamente

il problema del rapporto fra Stato e società, cioè il problema del rapporto fra la determinazione politica e quella sociale. Certo, l'inizio non può contenere l'elaborazione di tale problema, ma la sollecita indirizzando tutta la ricerca in funzione della sua soluzione. Sarà necessario l'esame delle piú importanti questioni determinate della struttura dello Stato hegeliano e dello Stato moderno in genere, e soprattutto di quella della rappresentatività politica, perché anzitutto le aporie dello Stato hegeliano incomincino a rivelarsi come aporie dello Stato borghese moderno in genere, e in secondo luogo, perché l'origine delle aporie immediatamente rivelantisi in sede politica sia individuata invece nella loro sede piú propria, quella sociale, e perché questa critica dello Stato moderno si trasformi in quella critica della società borghese moderna che esce ormai dall'ambito dell'opera che stiamo esaminando e viene iniziata nello scritto di Marx immediatamente successivo alla *Kritik*, e cioè nella *Questione ebraica.* Ma è nella *Kritik* che si trovano i presupposti necessari anche di questo ulteriore sviluppo; ed anzitutto per la ragione metodologica che le aporie della filosofia politica vi risultano irresolubili in sede politica, e quindi bisogna passare al terreno sottostante dei rapporti sociali per avviarne la soluzione; e in secondo luogo, per la ragione specifica e di contenuto, che anche nella filosofia hegeliana dello Stato perdura, come vedremo, quella *separazione di Stato e società civile* che costituisce l'essenza dello Stato borghese moderno, nel quale l'uomo conduce la doppia vita di *bourgeois* e di *citoyen* (e ciò, beninteso, nonostante gli sforzi di Hegel per eliminarla).

Ma siamo già entrati cosí nel vivo delle questioni piú determinate della *Kritik* che c'impegnano all'esame di quei suoi passi che maggiormente presentino elaborazioni originali da parte di Marx. Prima di affrontarli, ci resta da considerare, a conclusione di questo discorso sulla nuova metodologia della *Critica,* quella che abbiamo denominato una *verifica* della sua fondazione, e cioè la critica della monarchia costituzionale, ovvero dei paragrafi hegeliani dedicati al "potere del sovrano."

Se, nei precedenti paragrafi hegeliani, la surrezione dell'empirico si dimostrava riguardo ad elementi non immediatamente naturali, come la società civile e l'appartenenza ad essa degl'individui, nella deduzione della monarchia ereditaria essa si rivela nella maniera piú immediata e palmare: è per questo che parliamo ora d'una verifica del procedimento critico di Marx. Assumendo, cioè,

per un momento come un'*ipotesi* la considerazione che Hegel, in quanto parte da astrazioni aprioristiche è *costretto* a dare come immediato contenuto all'idea "empiriche esistenze," nessuna conferma a questa ipotesi sarà piú valida del fatto che noi ritroviamo, ad un certo punto, all'apice della costituzione statuale, un'empirica esistenza non nel senso piú generale d'un insieme di *fatti empirici*, ma nel senso piú stretto e letterale d'un'*esistenza naturale individuale*. Conosciamo già i testi piú essenziali della critica marxiana alla deduzione del "potere del principe." Varrà quindi soltanto richiamarne qualcuno fra quelli che maggiormente conferiscono ad essa il carattere d'una verifica della critica precedente: "Hegel qui [par. 278, Annotaz.] definisce il monarca come 'la personalità dello Stato, la sua certezza di sé stesso.' Il monarca è la 'sovranità personificata,' la 'sovranità divenuta uomo,' la corposa coscienza statale, per cui tutti gli altri sono esclusi da questa sovranità e dalla personalità e dalla coscienza dello Stato. Ma al tempo stesso Hegel non sa dare a questa 'Souveraineté Personne' alcun altro contenuto che l'"io voglio,' cioè il momento dell'arbitrio nella volontà. La 'ragione politica,' la 'coscienza di Stato' è un'empirica 'unica' persona, a esclusione di tutte le altre, ma questa ragione personificata non ha altro contenuto che l'astrazione dell'"io voglio.' L'État, c'est moi."[116] E piú oltre, riguardo al paragrafo 280: "Hegel s'immagina di aver dimostrato che la soggettività dello Stato, la sovranità, il monarca è 'essenziale' 'come *questo* individuo, astratto da ogni altro contenuto, e questo individuo determinato a dignità di monarca in maniera immediata, naturale, dalla *nascita* naturale.' La sovranità, la dignità monarchica, nascerebbe dunque. Il *corpo* del monarca determinerebbe la sua dignità. Alla cima dello Stato deciderebbe dunque, in luogo della ragione, la mera *physis*. La nascita stabilirebbe la qualità di monarca, come la nascita stabilisce la qualità di bestiame."[117] E soprattutto, per quanto ora ci interessa: "Si può considerare una confessione positiva di Hegel che col monarca ereditario, al posto della ragione autodeterminantesi, l'astratta determinazione naturale si presenta non per quel che essa è, cioè determinazione naturale, ma come suprema determinazione dello Stato, e che questo è il punto *positivo* in cui la monarchia non può piú salvare l'apparenza di essere l'organizzazione della volontà razionale." La positività di cui parla Marx dev'esser dunque intesa in due sensi: anzitutto per il fatto che troviamo qui l'esplicita dimostrazione

che "la determinazione naturale si presenta come suprema determinazione dello Stato," il che, naturalmente, implica la reciproca che la suprema determinazione dello Stato hegeliano è una determinazione naturale empirica; in secondo luogo, anche di là dalla deduzione hegeliana, è il carattere stesso della monarchia a rivelarcisi in contraddizione con "l'organizzazione della volontà razionale," ma la deduzione hegeliana ha il merito paradossale di servire a renderlo rigorosamente evidente. E del resto Marx chiarisce poco dopo anche il valore della pretesa hegeliana di esporre l'essenza della costituzione statuale come "ciò che è": "La dimostrazione di Hegel è concludente, se si parte dai presupposti costituzionali; ma Hegel non ha dimostrato questi presupposti con l'*analisi* di essi nella loro rappresentazione fondamentale." E poco prima aveva racchiuso nella rigorosissima formula che già conosciamo: "I due momenti sono: *la casualità del volere*, *l'arbitrio* e la *casualità della natura*, la nascita; dunque: *Sua Maestà il caso*" il vero risultato della pretesa hegeliana di scoprire la *razionalità reale*, ossia quella realtà che, immune dalla casualità, potesse identificarsi con la razionalità assoluta.

Per concludere, riportiamo ancora qualche brano dal "riassunto" che chiude la parte dedicata alla critica dei paragrafi hegeliani sul "potere governativo." Il rovesciamento hegeliano "del soggettivo nell'obbiettivo e dell'obbiettivo nel soggettivo [...] ha necessariamente il risultato che *acriticamente* viene assunta un'*empirica esistenza* come la reale verità dell'idea; ché non si tratta di addurre l'empirica esistenza alla sua verità, ma bensí di addurre la verità a un'empirica esistenza, onde l'esistenza empirica la piú immediata è dedotta come un *reale* momento dell'idea." Questo testo dimostra come la presente critica di Marx non sia rivolta contro insufficienti "elaborazioni" o "applicazioni" della dialettica da parte di Hegel, ma contro il principio stesso: perché è appunto lo schema della immediatezza — estraneazione — negazione della negazione come movimento dell'unico soggetto, cioè dell'intero, a comportare che non le empiriche esistenze siano "condotte" alla loro verità (questo è il movimento della logica di Aristotele e di Kant) ma che sia la verità (il vero-intero) ad esser condotto *fuori di sé*, in quella sua estraneazione che è il particolare, l'empirico. Il punto di maggiore validità della critica di Marx sta allora nel superlativo "la piú immediata" apposto al termine "empirica esistenza," perché la pretesa di Hegel era invece che il movimento

onde l'estraneazione dell'intero dà origine al determinato fosse al contempo della *mediazione* dell'immediatezza originaria. E a dimostrare, al contrario, la perdurante immediatezza e ingiustificatezza o acriticità di tali elementi empirici (lasciati "tali quali sono") ai quali la "verità" è stata condotta, primo fra tutti la figura del monarca ereditario, è dedicata, in ultima analisi, tutta la *Critica del diritto statuale hegeliano*, la quale non colpisce dunque soltanto la filosofia hegeliana dello Stato, ma la dialettica e tutta la filosofia di Hegel in generale.

Poco oltre, Marx prosegue: "Se, per es., nella spiegazione della famiglia, della società civile, dello Stato, ecc., questi modi sociali di esistenza dell'uomo sono considerati come realizzazione, oggettivazione della sua essenza, allora la famiglia eccetera, appaiono come qualità inerenti a un soggetto: l'uomo resta sempre l'essenza di tutte queste entità, e queste appaiono anche come la sua *reale* universalità, dunque anche come *comunità* (*das Gemeinsame*). Se, al contrario, la famiglia, la società civile, lo Stato ecc., sono delle determinazioni dell'idea, della sostanza come Soggetto, occorre che abbiano una realtà empirica, e cosí la massa d'uomini in cui si sviluppa l'idea della società civile costituisce i cittadini, l'altra i cittadini dello Stato.[118] Poiché propriamente si tratta soltanto di una *allegoria*, di conferire a una qualsiasi esistenza empirica il *significato* dell'idea realizzata, si comprende come questi ricettacoli hanno compiuto la loro destinazione quando sono divenuti un'incorporazione determinata di un momento della vita dell'idea. Quindi l'universale appare ovunque come un che di determinato, di particolare, mentre il singolo non perviene in alcun luogo alla sua vera universalità. [capov.] Ciò sembra, quindi, con la maggiore profondità e speculatività, necessario quando le determinazioni le piú astratte, quelle che non sono maturate in nessuna vera realizzazione sociale, quali gli elementi naturali dello Stato, la nascita (del principe) o la proprietà privata (nel maggiorasco), appaiono come le idee supreme, immediatamente incarnate. [capov.] E ben s'intende. Il cammino giusto è stato preso a rovescio. Il piú semplice è divenuto il piú complesso, il piú complesso il piú semplice. Ciò che doveva essere punto di partenza diventa mistico risultato, e ciò che doveva essere razionale risultato diventa mistico punto di partenza. [capov.] Ma se il principe è l'astratta *persona* che ha lo *Stato in sé*, ciò significa, insomma, nient'altro che questo: che l'essenza dello Stato è la

persona astratta, la *persona privata*; che solo nel suo apice esso manifesta il suo segreto; e che il principe è l'unica persona privata in cui si realizza il rapporto della persona privata in genere con lo Stato."[119]

Questo testo conclusivo (c'è, in piú, solo il breve capoverso sulla funzione sessuale come piú alta funzione del monarca, che conosciamo) presenta piú d'un motivo d'interesse. L'inizio, anzitutto, ci dà la corretta concezione di Marx dei "modi sociali d'esistenza dell'uomo" come "oggettivazione della sua essenza," e quindi come "la sua reale universalità," come "ciò che è comune"; e su questa formulazione dovremo ritornare fra poco nell'esaminare le concezioni originali di Marx documentate dalla *Kritik*. Contro l'universalità reale che gl'individui guadagnano nel rapporto di comunanza sociale, ove essi siano considerati per ciò che sono, cioè *reali soggetti*, ed i rapporti sociali come loro *oggettivazione*, nella deduzione hegeliana noi troviamo, in definitiva, che "il singolo non perviene in alcun luogo alla sua vera universalità." La mancata mediazione della estraneazione dell'idea nel determinato si rivela sia nella mancata trasformazione, quale che essa sia, dell'empirico, che resta nella sua piú volgare gratuità, e nella sua piú ottusa identità con sé stesso, e sia nella sua irrelatività, nella sua mancanza di rapporto con gli altri suoi simili coi quali possa costituire il genere o essenza comune: con l'aggravante che tuttavia esso empirico venga presentato come genere generalissimo o idea razionale-reale, in tutta l'arbitrarietà delle conseguenti possibili deduzioni e contro ogni "maturazione" delle determinazioni politiche in una "vera realizzazione sociale." Infine, il testo che abbiamo letto introduce, a proposito del principe, l'individuazione del surrettizio carattere proprietaristico-privato che è la sostanza piú genuina e nascosta di questi elementi privilegiati nell'analisi hegeliana; anticipazione di quanto Marx dirà a proposito della "classe sostanziale" o nobiltà di maggiorasco, spingendosi al limite della critica dello Stato moderno e varcando ormai la soglia d'una critica della società moderna, presupposto della sua costruzione del socialismo scientifico. Ancora una volta, se non siamo ancora alla concezione materialistica della storia, Marx sembra aver imboccato una strada che difficilmente potrà condurlo altrove.

## 4. *Critica dello Stato moderno: democrazia, burocrazia e costituzione*

Qualche pagina prima della conclusione della critica della monarchia ereditaria troviamo un lungo *excursus* in cui Marx annota alcune idee che gli vengono immediatamente sollecitate dalle espressioni usate da Hegel riguardo alla sovranità popolare ed alla repubblica nell'Annotazione al par. 279. Poiché, però, con esse noi entriamo nel dominio di quelle concezioni originali del giovane filosofo, presenti nella *Kritik*, che formano ora oggetto della nostra considerazione, sarà opportuno che non tralasciamo alcuni brevi testi precedenti che, sempre nella *Kritik*, introducono spunti originali di grande pregnanza. Il primo lo troviamo nella critica al par. 277. Hegel — dice Marx — "dimentica che l'individualità particolare è umana e che gli affari e le attività statali sono funzioni umane; egli dimentica che l'essenza della 'personalità particolare' non è la sua barba, il suo sangue, il suo fisico astratto, ma bensí la sua *qualità sociale*, e che gli affari statali ecc. non sono nient'altro che modi di esistenza e attività delle qualità sociali degli uomini. S'intende dunque che gl'individui, in quanto rappresentanti degli affari e poteri statali, sono riguardati secondo la loro qualità sociale e non secondo quella privata."[120]

Questo testo ha l'importanza di presentarci per la prima volta la definizione onde "l'essenza della personalità" dell'uomo è la sua "qualità sociale" (*soziale Qualität*): una definizione che, a rigore, non sarà piú smentita da Marx, sí che egli sembra davvero, con questa semplice frase, avere in gran parte deciso di tutto il suo futuro di teorico. Se, intanto, pensiamo a quali abbiano potuto essere i piú immediati presupposti di questo essenzialissimo approdo, non ci si offre certo una grande abbondanza di elementi e motivi ben distinguibili. In generale, crediamo di poter indicare i presupposti piú plausibili di questa nuova concezione marxiana dell'"uomo sociale per essenza" da un lato nella concezione umanistica feuerbachiana per la quale "essenza" dell'uomo è il suo genere, cioè la totalità degli altri individui umani, e dall'altro nella complessiva esperienza politico-sociale compiuta da Marx come collaboratore alla *Gazzetta renana*, che produce la sua insoddisfazione per l'indifferenza di Feuerbach ai problemi politici e sociali, e dunque rende logicamente spiegabile una correzione o *determinazione* in senso sociale dell'umanismo feuerbachiano che nella

sua generalità senza attributi non si svincolava dai presupposti idealistici e metafisici della formazione del filosofo bavarese, né dalla intensa determinazione religiosa della sua problematica. Questa correzione appare ancora piú chiara ove si consideri che se, da un lato, è caratteristicamente feuerbachiana la stessa fiducia di poter dare una *definizione dell'uomo* (che Hegel, tra l'altro, si era sempre rifiutato di formulare) questa di Marx valica il limite metafisico della pretesa d'una definizione della "natura" umana *sub specie aeternitatis* ossia su un piano metastorico, perché il predicato stesso della definizione, con l'*intenzionalità storica* che è connessa, anche se non esplicitamente, con esso, cioè con la determinazione della socialità, che implica evidentemente l'essere in comune dell'uomo con gli altri uomini *del suo tempo*, nega al contempo quell'*isolamento* della persona, teorizzato ad es. dai giusnaturalisti, senza del quale non si dà definizione metafisica e metastorica della natura umana. Certamente, però, *l'implicitezza* della storicità nell'essenza sociale dell'uomo tiene ancora molto lontana questa definizione attuale dal senso che essa potrà assumere piú tardi, quando appunto l'esplicitazione del carattere storico della socialità dell'uomo ne farà il compiuto senso definitivo, cioè materialistico-storico.

Una ripresa del motivo fondamentale della predetta definizione, e insieme una conferma del suo condizionamento feuerbachiano, è data di passaggio, piú oltre, nella critica all'Annotazione al par. 279, in occasione della dichiarazione di Hegel che "una cosiddetta persona *morale*, società, comunità, famiglia, per concreta che sia in sé, ha la personalità solo come momento astratto in essa." Marx controbatte: "Una grande confusione domina in questa frase. La persona *morale*, la società ecc. è detta astratta, dunque parimente le formazioni generiche, nelle quali la *reale persona* dà esistenza al suo reale contenuto, si obiettiva e abbandona l'astrazione della 'persona quand même.'" Le "formazioni generiche" (*Gattungsgestaltungen*) e l'*obiettivarsi* della persona richiamano terminologicamente con grande evidenza Feuerbach; ma perdura la *correzione* in senso sociale che abbiamo prima mostrata, perché tali formazioni attinenti al genere ("generiche" in questo senso, s'intende) sono appunto le formazioni *sociali* già nominate da Hegel stesso, "società, comunità, famiglia." Il "dare esistenza al suo reale contenuto" richiama la definizione che abbiamo prima incontrata, aggiungendo alla staticità del termine

"essenza" la suggestione dinamica della obiettivazione e della concretizzazione.

E veniamo allo *excursus* sulla democrazia. L'occasione immediata, lo ricordiamo, è data dalla frase di Hegel: "Se s'intende per sovranità popolare la forma della *repubblica*, e piú determinatamente della democrazia [...] [...], rispetto all'idea sviluppata non si può piú discorrere di una siffatta concezione." Dopo aver osservato sarcasticamente che "Questo è certamente esatto, se si ha della democrazia soltanto una 'cosiffatta concezione' e nessuna 'idea sviluppata,' Marx, mettendo da parte Hegel, cosí inizia il suo *excursus*:

"La democrazia è la verità della monarchia, la monarchia non è la verità della democrazia. La monarchia è necessariamente democrazia come inconseguenza verso sé stessa, l'elemento monarchico non è un'inconseguenza nella democrazia. La monarchia non può, la democrazia può esser concepita per sé stessa. Nella democrazia nessuno dei suoi elementi acquista un significato diverso da quello che gli spetta. Ciascuno è realmente solo un momento dell'intero demos. Nella monarchia una parte determina il carattere del tutto: l'intera costituzione si deve modificare secondo un punto fisso. La democrazia è il genus della costituzione. La monarchia ne è una specie, e una specie cattiva. La democrazia è 'contenuto e forma.' La monarchia *deve* essere soltanto forma, ma essa altera il contenuto."

L'inizio del capoverso dà l'impressione che Marx voglia costruire una dialettica di democrazia e monarchia nel senso d'uno sviluppo dalla seconda alla prima, e l'uso del termine hegeliano "verità" provoca tutta l'oscurità iniziale del passo. Esso però si chiarisce in seguito, nelle due proposizioni "La monarchia non può, la democrazia può esser concepita per sé stessa" e "la democrazia è il genus della costituzione. La monarchia ne è una specie, e una specie cattiva." Marx vuol dunque dire che mentre la democrazia rappresenta il pieno e "vero" dispiegamento e la vera attuazione della costituzione politica (cioè del regolamento dei rapporti politici), e quindi può esser considerata per sé stessa, la monarchia non gode di questa pienezza e verità, diciamo di questa tipicità ideale. Essa è solo un'attuazione parziale della "verità" politica, quindi non può esser, essa, la "verità" del termine universalmente compiuto, ma viceversa. In quanto la monarchia tende pur sempre ad esser un regolamento dei rapporti politici, essa, per esprimerci in

linguaggio platonico, "partecipa" della verità della democrazia, ma imperfettamente: quindi essa è una "inconseguenza," cioè una imperfetta realizzazione, del rapporto tipico; mentre la democrazia, in quanto realizza perfettamente questo rapporto, non comporta al proprio interno inconseguenze di sorta, non ha, entro di sé, un elemento monarchico come propria inconseguenza.

Gli elementi della democrazia sono tutti organicamente concorrenti a costituire il senso dell'insieme, mentre nella monarchia un solo elemento, il potere regio, in astratto, e la persona del sovrano, in concreto, prevale su tutto il resto e tutto il resto è strutturato in funzione sua. Dunque gli elementi della costituzione non concorrono equamente all'insieme, ma sono intesi in funzione del "punto fisso," dell'elemento immobile, ingiustificato e morto all'interno dell'organismo costituzionale. Organismo perfetto, la democrazia è rapporto compiuto e corretto di contenuto (rapporti politici e sociali) e forma (loro regolamento) in quanto tutti i suoi elementi son posti su un piano di uguaglianza; mentre nella monarchia il regolamento, o forma, non solo prevale sul contenuto, cioè sui concreti rapporti politici, ma lo altera, in quanto impone la presenza e la prevalenza d'un elemento ingiustificato e conforma il contenuto ad esso.

Due osservazioni su questa importantissima impostazione marxiana del problema politico. La prima è che, quanto alla sua fonte ispirativa, è evidente che Hegel c'entra ormai ben poco: soltanto per qualche suggestione terminologica. Marx conserva da Hegel soltanto la generalissima istanza che lo Stato debba esser inteso organicisticamente. Ma poiché egli sta sperimentando la difettosità dell'organicismo hegeliano, non può far a meno di ricorrere ad altri modelli *formali* di organicismo, e cioè, sempre dal punto di vista formale e metodologico, lo ripetiamo (poiché per quanto riguarda le determinate soluzioni di contenuto è altra questione, e su questo, come sul rapporto con Rousseau, diremo qualcosa piú oltre) all'organicismo aristotelico, che rivela la sua presenza sia, piú chiaramente, nell'allusione al genere e alle specie, e nella concezione della democrazia come *sinolo* di forma e contenuto, ma sia, piú nascostamente, in quel certo teologismo o tipicismo senza del quale la parte iniziale e piú oscura del testo diventa priva di senso. Ne consegue che il modello aristotelico influisce qui non solo nella sua proficuità ma anche nei suoi limiti, perché è inne-

gabile che la democrazia rivesta ora per Marx un carattere di perfezione e tipicità parecchio astratte.

Ne deriva la seconda conseguenza, e cioè che in questo inizio Marx non può ancora affrontare il problema del rapporto fra la determinazione politica e quella sociale della democrazia: non diremmo che siamo ancora sul piano politico, ma che siamo, piuttosto, al di qua della distinzione. Questo, però, comporta anche un vantaggio, almeno in ordine al processo genetico di queste idee nella mente di Marx. Perché l'esser giunto a questa astrazione generalissima lo spingerà inevitabilmente a ritornare ad applicarla funzionalmente per risolvere i problemi determinati che gli son sollecitati dalla puntuale critica della costruzione hegeliana (che par gli si configuri ora addirittura in senso negativo, come il modello di ciò che è da evitare) e quindi ad articolare, ad analizzare l'apparente compiutezza intangibile dell'astrazione stessa, fino all'emergere, dal suo contatto col concreto che è da spiegare, di quei nuovi elementi che integreranno, modificandola, la rappresentazione astratta d'una democrazia *ut sic* nella concezione concretamente determinata della democrazia sociale. Come vedremo, il seguito di queste pagine ci darà se non la soluzione almeno una sviluppatissima elaborazione di questo problema. Infatti Marx prosegue:

"Nella monarchia il tutto, il popolo, è sussunto sotto uno dei suoi modi di esistere, la costituzione politica, nella democrazia la *costituzione stessa* appare semplicemente come *una* determinazione, cioè autodeterminazione del popolo. Nella monarchia abbiamo il popolo della costituzione; nella democrazia la costituzione del popolo. La democrazia è l'*enigma* risolto di tutte le costituzioni. Quivi la costituzione è non solo *in sé*, secondo l'essenza, ma secondo l'*esistenza*, secondo la realtà, e ricondotta continuamente al suo reale fondamento, all'*uomo reale*, al *popolo reale*, e posta come opera *propria* di esso. La costituzione appare per quel che è, libero prodotto dell'uomo. Si potrebbe dire che ciò valga anche, sotto un certo riguardo, per la monarchia costituzionale: ma la specifica differenza dalla democrazia è che qui la *costituzione* in genere è soltanto *un* elemento di esistenza del popolo, e che non la *costituzione politica* per sé stessa forma lo Stato."

La *costituzione politica* incomincia qui subito ad apparire come *uno soltanto* degli elementi della vita del popolo, e il difetto della monarchia è appunto di sussumere il popolo sotto quest'unica

determinazione (la forma "altera il contenuto"); al contrario, nella democrazia la costituzione politica è soltanto — come dev'essere — uno degli elementi, quello dell'autodeterminazione (esso stesso dunque pienamente realizzato). Ma ciò vuol dire che al di fuori della costituzione politica ci sono *altri* modi di esistenza della vita del popolo, quelli *ai quali* la costituzione stessa, nella democrazia, è ricondotta, e che sono i modi *di vita reali* di esso. Poiché la costituzione politica è l'elemento assolutamente preponderante, anzi l'unico, della vita del popolo nella monarchia, in essa abbiamo "il popolo della costituzione," cioè il popolo come un'appartenenza, quasi una proprietà della costituzione; mentre nella democrazia è la costituzione ad essere un'appartenenza del popolo, in quanto è posta come "opera propria di esso," "libero prodotto dell'uomo." Ma naturalmente il passo piú importante è quello in cui Marx dice che nella democrazia la costituzione è ricondotta all'uomo reale non soltanto formalmente, nella sua essenza, ma anche, commisuratamente alla stessa realtà del termine d'arrivo, secondo l'*esistenza*. Ora, come abbiamo detto, la prospettiva d'un uomo reale e d'un popolo reale al di là della costituzione politica, al quale anzi la stessa costituzione politica dev'esser commisurata, è quella che si chiarirà nel seguito (già qui nella *Kritik*) come la prospettiva *sociale*. Una conferma di questa nuova apertura è data dalla chiusa del capoverso, molto piú importante di quanto non appaia a prima vista appunto per gli sviluppi che consente. La monarchia *costituzionale* non migliora essenzialmente la condizione della monarchia in genere, perché la sua differenza dalla democrazia è che pur sempre in essa la costituzione politica è l'unico elemento della vita del popolo mentre nella democrazia ("qui" si riferisce alla democrazia, secondo quanto è detto all'inizio del capoverso) essa è soltanto *uno degli* elementi della sua vita. Di qui, però, conseguirà non soltanto la critica della monarchia costituzionale, ma anche quella della *democrazia politica* o *democrazia borghese*, perché è precisamente sua caratteristica di assumere il popolo esclusivamente sotto la determinazione politica (come nella monarchia costituzionale) lasciando immutata, senza intervento, la sfera sottostante dei rapporti sociali, la vita dell'uomo reale e del popolo reale. Onde questa critica dello Stato hegeliano si prepara già a divenire, al di là degli elementi piú appariscenti e reazionari di esso, e cioè della monarchia ereditaria e della classe del maggiorasco, una critica dello Stato moderno *politico*

*o borghese* in genere: ed è anzi caratteristico che quest'avanzamento sia consentito a Marx proprio dalla critica delle istituzioni piú retrive, in apparenza preborghesi, sanzionate da Hegel, cosí come la critica del maggiorasco condurrà Marx alle soglie (o fors'anche oltre le soglie) d'una critica della proprietà privata in generale. Dimostrazione, questa, del carattere *operativo* del procedimento marxiano, che appunto dalle risultanze piú evidenti, non fermandosi ad esse, risale a giudicare le premesse essenzialmente comuni e piú nascoste o difficili a individuarsi.

"Hegel parte qui dallo Stato e fa dell'uomo lo Stato soggettivato; la democrazia parte dall'uomo e fa dello Stato l'uomo oggettivato. Come non è la religione che crea l'uomo, ma è l'uomo che crea la religione, cosí non la costituzione crea il popolo, ma il popolo la costituzione. La democrazia sta, sotto un certo punto di vista, a tutte le altre forme politiche, come il cristianesimo sta a tutte le altre religioni. Il cristianesimo è la religione *kat'exochên*, l'*essenza della religione*, l'uomo deificato in una *particolare* religione. Cosí la democrazia è l'*essenza di ogni costituzione politica*, l'uomo socializzato in una *particolare* costituzione politica; essa sta alle altre costituzioni come il genere sta alle sue specie; solo che qui il genere stesso si manifesta come esistenza, e però come una *particolare* specie di fronte alle esistenze non corrispondenti all'essenza. La democrazia sta a tutte le altre forme politiche come a suo antico Testamento. L'uomo non esiste per la legge, ma la legge esiste per l'uomo, è *esistenza umana*, mentre nelle altre l'uomo è l'esistenza *legale*. Questa la differenza fondamentale della democrazia."

Per Hegel l'uomo è un'incarnazione dell'idea di Stato: incarnazione che poi risulta adeguata soltanto in un individuo empirico, il monarca, mentre gli altri individui restano delle emergenze inessenziali dell'idea. Nella democrazia, al contrario, lo Stato è una oggettivazione dell'uomo. Evidentissimo il condizionamento feuerbachiano di tutto il capoverso, che si rivela nel seguito, nel paragone fra la democrazia e il cristianesimo. L'importante, però, per noi, è la ripresa dei concetti del primo capoverso, e cioè la rappresentazione della democrazia come *genus*, ma esso stesso realizzato, e pertanto piú distinguibile *contro* le esistenze che non corrispondono all'essenza (ad es. le monarchie). Non daremmo un eccessivo peso all'aggettivo "*sozialisierte*," che ci par indicare il generalissimo rapporto dell'uomo alla comunità, anche politico, e

non il rapporto specificamente sociale assunto nella sua distinzione da quello politico, né tanto meno un rapporto sociale che sia consapevolmente comprensivo di quello politico, o l'abbia superato. Siamo ancora, ripetiamo, al di qua della distinzione: e lo conferma la fine del capoverso, in cui è detto che nella democrazia "la legge è esistenza umana" mentre nelle altre "esistenze" l'uomo è "l'esistenza legale," cioè è un'appartenenza della legge; perché quando la prospettiva politica sarà stata da Marx consapevolmente superata in quella sociale apparirà che è *nello Stato politico in genere* che l'uomo diventa, nella sua universalità o genericità, "esistenza legale" rimanendo, nella sfera privata, esistenza empirica contrapposta. Un avviamento all'impostazione di questo problema l'abbiamo però già proprio nel capoverso seguente:

"Tutte le altre *formazioni politiche* sono una certa, determinata, *particolare forma di Stato.* Nella democrazia il principio *formale* è al tempo stesso il principio *materiale.* Essa è, dunque primieramente la vera unità dell'universale e del particolare. Nella monarchia, ad es., o nella repubblica come forma semplicemente particolare di Stato, l'uomo politico ha la sua peculiare esistenza accanto all'uomo non politico, all'uomo privato. La proprietà, il contratto, il matrimonio, la società civile appaiono qui (secondo l'esattissima spiegazione hegeliana di queste *astratte* forme politiche, salvo che Hegel crede di spiegare l'idea dello Stato) come dei modi di esistenza *particolari* accanto allo *Stato politico*, come il *contenuto*, di cui lo *Stato politico* è la relativa *forma organizzatrice*, e propriamente solo come intelletto senza contenuto in sé stesso, determinante e limitante, e che ora afferma e ora nega. Nella democrazia lo Stato politico, in quanto esso si pone accanto a questo contenuto e se ne distingue, è anch'esso solo un *particolare* contenuto, come un particolare *modo di esistere* del popolo. Nella monarchia, ad es., la costituzione politica, questo particolare, ha il significato dell'*universale* che domina e determina tutto il particolare. Nella democrazia lo Stato, in quanto particolare è *soltanto* particolare, e in quanto universale è l'universale reale, cioè niente di determinato che sia distinto dall'altro contenuto. I francesi moderni hanno inteso questo cosí: che nella vera democrazia *lo Stato politico perisca.* Il che è giusto, nel senso che esso, quale Stato politico, quale costituzione, non vale piú per il tutto."

In questo capoverso Marx incomincia a trarre le prime inferenze della sua rappresentazione organica della democrazia. Esso

infatti inizia con una ripresa del primo tema. Le altre formazioni politiche sono una *particolare forma* di Stato, nelle quali il principio formale non coincide col principio materiale perché in esse i due princípi sono giustapposti, ed uno dei due, il principio formale, non adempie alla sua funzione in quanto *si lascia rappresentare ed esaurire* da un elemento particolare, la costituzione politica, che assume il significato dell'universale e determina tutto il particolare. Nella monarchia e anche nella repubblica "come forma particolare di Stato" (cioè in quanto una repubblica, *potendo anche non esser democratica*, rivela di *non coincidere* con la democrazia, ma, appunto, d'esser soltanto *una forma* di Stato, non lo Stato, o forse meglio la comunità politica *kat'exochén*, che è la democrazia), la non coincidenza o giustapposizione dei due "princípi," formale e materiale, della loro struttura si rivela, in concreto, nel fatto che l'uomo politico, cioè l'uomo pubblico, il *citoyen*, ha la sua "peculiare esistenza accanto" all'uomo non politico, all'uomo privato, soggetto della proprietà, della famiglia, della società civile, al *bourgeois* insomma. Marx assume questa classica distinzione, per ora, semplicemente come una giustapposizione e dice "accanto," non "contro," come dirà piú tardi (decisamente, nella *Questione ebraica*, però già alla fine della *Kritik* si porta molto vicino a questa conclusione). Ma diremmo addirittura che anche qui, in questo testo, si annuncia che in questa giustapposizione le cose non vanno poi in una maniera tanto pacifica e priva di contraddizioni se nelle formazioni non democratiche lo Stato politico, che dovrebbe essere la "relativa forma organizzatrice" dei modi di esistenza particolari (quelli del *bourgeois*), lo fa tanto male (come "intelletto senza contenuto in sé stesso, determinante e limitante, e che ora afferma e ora nega") da porre un solo particolare, la costituzione politica, come un universale, e pretendere che esso domini il tutto. Ci restano da spiegare, per questa prima parte, i due incisi dei quali uno è fra parentesi e riguarda Hegel, l'altro riguarda "l'intelletto." Marx dice che Hegel ha sviluppato "*ganz richtig*" la proprietà, il contratto, ecc. "salvo che egli *crede* di spiegare l'idea dello Stato" mentre invece spiega solo "astratte forme politiche." Marx non è ancora giunto ad esprimere compiutamente quanto dirà, nella stessa *Kritik*, piú oltre, a proposito del fatto che Hegel analizza, descrive fedelmente lo Stato moderno, e che il suo errore è solo quello di spacciarlo per l'essenza dello Stato; perché allora Marx si porrà da una prospettiva storica che qui, invece, è assente.

In questo testo, anzi, assume un rilievo decisivo addirittura l'uso perdurante d'una terminologia hegeliana, perché solo hegelianamente lo "Stato come idea," cioè come razionalità *reale* e come intero, può esser in contrasto con "astratte forme politiche." E lo stesso residuo hegelismo, almeno terminologico, troviamo nel brano che si riferisce all'"intelletto." La maniera "relativa" con cui la "forma" organizza il contenuto nella monarchia, repubblica, ecc. è detta una maniera dell'"intelletto senza contenuto in sé stesso" (quindi astrattamente formalistico) "determinante e limitante" e "che ora afferma e ora nega," cioè non dialettico: tutte le caratteristiche deteriori dell'intelletto secondo Hegel, riunite in una sola frase, per esprimere peraltro, di là dalla terminologia, un concetto di ben altra acutezza.

E passiamo alle caratteristiche della democrazia, cioè alla parte piú interessante, ma anche piú difficile, del capoverso. In essa "il principio *formale* è al tempo stesso il principio *materiale*," essa è "vera unità di universale e particolare" evidentemente perché in essa non avviene la giustapposizione ed il vizioso rapporto di forma e contenuto prima descritto per le altre "formazioni politiche." Marx, quindi, ricerca un concetto di democrazia che realizzi l'unità integrale di vita pubblica e privata, la riunificazione, nell'uomo, di *bourgeois* e *citoyen*. Siamo, si badi, di fronte ad un primo tentativo soltanto, che se non può darci ancora la soluzione del problema (che verrà soltanto in una prospettiva socialista) vale però ad avviare Marx appunto nella direzione di essa. Nella democrazia, intesa ancora come democrazia *ut sic*, ancora al di qua (ma, come vedremo, già alle soglie) d'una distinzione di democrazia politica e democrazia sociale, lo Stato politico, cioè la *costituzione politica*, è un particolare contenuto *accanto* agli altri su nominati, è anch' esso "un particolare *modo di esistere* del popolo." Sembrerebbe che fossimo di nuovo nella condizione delle altre "formazioni politiche," ma non è cosí perché nella democrazia la costituzione politica non è un elemento particolare che pretende di elevarsi a forma universale e di regolare tutti gli altri contenuti, bensí è, per cosí dire, cosciente della propria particolarità. Dunque la democrazia è una *relativizzazione dello Stato politico*: la prospettiva politica si ritira nel suo ambito e per ciò stesso rivela, nella vita del popolo, un ambito diverso. Esso è, per ora, per Marx quello della Società civile del quale interessa a lui soltanto di rilevare la *realtà*. Inoltre, mentre nella monarchia la costituzione politica do-

mina tutto il particolare, nella democrazia lo Stato in quanto costituzione politica ("la costituzione politica, questo particolare" aveva detto immediatamente prima) è, dunque, *soltanto* particolare; ma c'è poi anche lo Stato "come universale," cioè come unità di tutti i modi particolari, quindi come unitaria *struttura politico-sociale*, e questo "è universale reale, cioè niente di determinato che sia distinto dall'altro contenuto": unità di tutti i contenuti.

Segue l'interessante ed oscura allusione ai "francesi" che intendono questo nel senso che "nella vera democrazia *lo Stato politico perisca*" (*untergehe*). Non possiamo determinare a quali "francesi" Marx alluda, perché non siamo riusciti a reperire la fonte di questa indicazione; se pure essa esiste, perché potrebbe anche esser pervenuta a Marx di seconda mano da qualcuno dei trattati storici che egli leggeva in questo periodo (Heinrich, Ludwig, Bailleul, Wachsmuth ecc.)[121] insieme al *Contratto sociale* e allo *Spirito delle leggi* e quindi non corrispondere testualmente all'originale. Il termine "*dépérissement*" nei riguardi dello Stato, c'è nel *Contratto sociale*, ma naturalmente in un significato diverso, negativo, come l'andare in rovina del singolo Stato; e quanto a congetture, possono farsene di svariatissime in quanto un tal "perire" può esser riferito tanto al Proudhon di *Qu'est ce que la propriété?*, tanto al pensiero socialista di Fourier, tanto, forse piú presumibilmente, dato anche il termine comune di "vera democrazia," a Cabet, quanto perfino ai Girondini come Condorcet che giudicavano la *Dichiarazione dei diritti* piú importante della Costituzione. Pensiamo che, comunque, la piú plausibile ipotesi sia quella che faccia risalire al comunismo utopistico francese la prima idea di quel "deperimento dello Stato" che ben altra funzione ed importanza assumerà nel quadro del socialismo scientifico. Per quanto non possiamo nasconderci una difficoltà: se Marx avesse preso questa citazione da un comunista o socialista utopista, la "vera democrazia," in quel contesto, non potrebbe essere se non, esplicitamente e in tutta consapevolezza, la *democrazia sociale*, con tutte le istanze di egualitarismo *sociale*, cioè socialistico, che essa comporta, mentre Marx non si spinge fino a questo punto: riluttanza a prender posizione nella questione, oppure soluzione socialista già accettata e soltanto non espressa? Niente, se non il reperimento d'una precisa fonte della citazione, potrebbe dar risposta a questi quesiti che, come si vede, giungono al fondo del problema delle convinzioni politiche di Marx in questo momento.

Comunque, anche a prescindere da quest'ultimo testo, è certo che la relativizzazione della prospettiva politica attestata dai passi precedenti conduce Marx molto vicino ad intendere la democrazia come democrazia sociale. Perché questa inferenza diventa addirittura implicita in ciò che Marx ha detto se si pensa che *l'universale reale*, nel quale sussiste l'unità di tutti i contenuti della "vita reale d'un popolo," di quelli attinenti alla costituzione politica come di quelli attinenti alla *società civile*, è l'universale reale della *democrazia, quindi un universale reale egualitario*; onde l'eguaglianza, non piú ristretta all'ambito (particolare che vuol dominare un universale, dunque contraddittorio, ecc.) della costituzione politica, dovrà coprire l'intero ambito della vita reale d'un popolo, dunque raggiungere l'integralità d'un egualitarismo sociale, come era da dimostrarsi. Ma proseguiamo la nostra lettura.

"In tutti gli Stati che differiscono dalla democrazia, lo *Stato*, la *legge*, la *costituzione*, dominano senza dominare realmente, cioè senza penetrare materialmente il contenuto delle restanti sfere non politiche. Nella democrazia la costituzione, la legge, lo Stato stesso, sono semplicemente un'autodeterminazione del popolo, un contenuto determinato del popolo, per quanto esso contenuto è costituzione politica.

"Del resto, s'intende da sé che tutte le forme politiche hanno come loro verità la democrazia, e che quindi in quanto non sono democrazia non sono vere.

"Negli Stati antichi lo Stato politico costituisce il contenuto dello Stato con l'esclusione delle altre sfere; lo Stato moderno è un compromesso fra lo Stato politico e quello non politico.

L'osservazione sugli Stati antichi sarà sviluppata piú oltre. Il primo capoverso, invece, chiarisce il senso del "dominio" della costituzione politica sugli altri "modi di vita" del popolo, cioè sui modi sociali: si tratta, in verità, d'una pretesa di dominio, o meglio, dell'illusione che lo Stato politico organizzi davvero gli altri contenuti. In effetti, esso non li penetra nemmeno, lasciando giustapposte (e in effetti contrapposte) la sfera pubblica astratta e la sfera privata, reale. Nella democrazia la costituzione politica, ripete Marx, è uno dei contenuti determinati della vita del popolo. Il tentativo di sanare la scissione fra sfera del *citoyen* e sfera del *bourgeois* è operato da Marx mediante la relativizzazione dell'elemento politico: primo passo a che la democrazia si realizzi unitariamente (e dunque socialmente) nella sua essenza egualitaria.

"Nella democrazia lo Stato *astratto* ha cessato di essere il momento dominante. Il conflitto fra monarchia e repubblica è esso medesimo ancora un conflitto all'interno dello Stato astratto. La repubblica *politica* è la democrazia all'interno della forma politica astratta. L'astratta forma politica della democrazia è quindi la repubblica: ma qui cessa di essere la costituzione *semplicemente politica*.

"La proprietà ecc., in breve tutto il contenuto del diritto e dello Stato, è, con poche modificazioni, il medesimo nell'America del Nord che in Prussia. Là la *repubblica* è dunque una semplice *forma* politica come qui è la monarchia: il contenuto dello Stato si trova al di fuori di queste costituzioni. Hegel è dunque nel giusto quando dice: lo Stato politico è la costituzione, cioè lo Stato materiale non è politico. Ivi si ha soltanto un'identità esteriore, una reciproca determinazione. Il piú difficile era di formare lo Stato politico, la costituzione, dai diversi momenti della vita del popolo. La costituzione si sviluppò come la ragione universale di fronte alle altre sfere, come un aldilà delle medesime. Il compito storico consistette poi nella loro rivendicazione; ma le sfere particolari non hanno in ciò la coscienza che il loro essere privato cade con la trascendenza della costituzione ossia dello Stato politico, e che l'essere trascendente dello Stato non è nient'altro che l'affermazione della loro propria alienazione. La *costituzione politica* fu sino ad ora la *sfera religiosa*, la *religione* della vita del popolo, il cielo della sua universalità rispetto all'*esistenza terrestre* della sua realtà. La sfera politica fu la sola sfera politica nello Stato, l'unica sfera in cui il contenuto fu generico come la forma, fu il vero universale, ma al contempo in tal modo che, con l'opporsi di questa sfera alle altre, il suo contenuto divenne anch'esso un contenuto formale e particolare. La *vita politica* nel senso moderno è lo *scolasticismo* della vita del popolo. La *monarchia* è l'espressione compiuta di questa alienazione. La *repubblica* è la negazione della medesima dentro la sua propria sfera. S'intende che la costituzione politica come tale è sviluppata solo là dove le sfere private hanno acquistato un'esistenza indipendente. Là dove il commercio e la proprietà fondiaria non sono liberi, non sono ancora diventati indipendenti, non lo è neanche la costituzione politica. Il Medioevo era la *democrazia della illibertà*."

Questo capoverso, con la decisa affermazione dell'"astrattezza" dello Stato *politico*, è il presupposto piú vicino per l'individua-

zione della frattura esistente nella società borghese fra vita pubblica e vita privata. Tale frattura è anzi già implicita nella "trascendenza" dello Stato politico che nega o "estranea" l'essenza privata delle sfere particolari. Ma per ciò stesso il contrasto non è imputato a cause economiche e sociali che si riflettono nella sfera politica o siano esse a produrne l'astrattezza e la "trascendenza"; al contrario, Marx ha ora lo sguardo fisso all'elemento politico e costituzionale, ed è in questa sfera che incomincia a individuare l'aporia del suo esser un universale che non organizza, un universale formalistico, "scolastico." La soluzione è, per ora, la "democrazia," cioè il calar giú lo Stato politico e la costituzione politica al livello delle sfere reali, come un contenuto fra gli altri, sí da render possibile una piú integrale ed organica "vita reale." Nelle formazioni non democratiche il motivo dominante è lo Stato astratto, e perciò la differenza fra monarchia e repubblica è interna allo Stato astratto, cioè allo Stato politico: "il contenuto dello Stato," cioè i "modi reali di vita del popolo," son fuori della costituzione politica e dello Stato politico, e il fatto che Marx metta ora sullo stesso piano, a tal riguardo, gli Stati Uniti e la Prussia, mostra come egli abbia lo sguardo rivolto all'essenza del rapporto fra lo Stato politico e le altre sfere, non alla contingente somma di "libertà" che possano esser godute dal cittadino d'uno Stato: nella *Questione ebraica*, anzi, egli dirà chiaramente che è nella repubblica borghese che dev'esser individuato il tipo piú compiuto di società scissa, estraniata. Le sfere particolari sono, però, ora, ancora considerate esse stesse in astratto, senza che sia individuata la determinazione economica che ne condiziona la struttura. Un passo avanti in questa direzione sarà compiuto qui nella *Kritik* quando Marx si troverà di fronte al problema delle classi: lí apparirà in tutta la sua proficuità il riconoscimento dell'astrattezza dello "Stato politico" nel testo che abbiamo ora letto, perché l'egualitarismo democratico di principio non potrà non orientarsi alla sfera sociale per attingere a questo contatto quella concretezza di cui ora si manifesta soltanto una generica esigenza. Tanto è vero che l'osservazione che "la costituzione politica è sviluppata solo là dove le sfere private hanno acquistato un'esistenza indipendente" è destinata a rovesciarsi, nella *Questione ebraica*, in quella che a costituzione *politica* sviluppatissima corrisponde la piú profonda estraneità e cattiva, anarchica indipendenza delle sfere private. Il che non significa, d'altra parte, che un tale sviluppo della costituzione politica non

costituisca un progresso storico nei confronti dell'epoca priva di libertà politica. Ed è questo l'argomento del prossimo capoverso, qui introdotto dalla osservazione che "il Medioevo è la democrazia della illibertà": osservazione coerente con quanto sopra Marx ha esposto, in quanto il Medioevo non conosce *l'astrazione* dello Stato politico, cioè lo Stato costituzionale, quindi l'elemento politico "sta accanto" alle altre forme di vita, anzi coincide immediatamente con esse, senza, però, che sia stata guadagnata alcuna sorta, nemmeno quella politica o astratta, di libertà. Infatti Marx prosegue:

"L'astrazione dello *Stato come tale* appartiene solamente al tempo moderno, perché l'astrazione della vita privata appartiene solamente al tempo moderno. L'astrazione dello *Stato politico* è un prodotto moderno.

"Nel Medioevo c'erano servi della gleba, beni feudali, corporazioni di mestiere, corporazioni scientifiche ecc., cioè nel Medioevo la proprietà, il commercio, la società, l'uomo sono *politici*, il contenuto materiale dello Stato è posto dalla sua forma, ogni sfera privata ha un carattere politico o è una sfera politica, o la politica è anche il carattere delle sfere private. Nel Medioevo la costituzione politica è la costituzione della proprietà privata, ma solo perché la costituzione della proprietà privata è una costituzione politica. Nel Medioevo vita del popolo e vita dello Stato sono identiche. L'uomo è il reale principio dello Stato, ma l'uomo *non-libero*. È dunque la *democrazia della non-libertà*, la compiuta alienazione. L'opposizione astratta, riflessa, appartiene solo al mondo moderno. Il Medioevo è il dualismo *reale*, l'età moderna è il dualismo *astratto*."

Soltanto al tempo moderno appartengono sia l'astrazione dello "Stato come tale" e dello "Stato politico," che l'astrazione della vita privata: due astrazioni che già si configurano come contrapposte. Nel Medioevo, invece, c'è coincidenza di determinazione politica e determinazione privata: le classi hanno immediatamente valore e sanzione politica, e cosí le corporazioni, la proprietà terriera feudale ecc., mentre, reciprocamente, non c'è "astrazione" dello Stato politico perché le attribuzioni politiche sono attribuzioni private, attraverso i vari privilegi, primo fra tutti quello di nascita. Vita del popolo (la vita delle "sfere particolari," proprietà, famiglia, condizione sociale) e vita dello Stato sono identiche: infatti le attribuzioni politiche si regolano su quelle delle

sfere particolari: il proprietario di terre è anche signore politico nel loro ambito, le cariche politiche sono ereditarie, cioè dipendenti dal principio della famiglia ecc. L'uomo, nella sua vita reale, è principio dello Stato, semplicemente perché non è principio dello Stato l'uomo in una sua trascendente qualifica politica, di *citoyen*, astratta dalla sua qualità sociale. Pertanto, dice Marx con espressione ardita e certamente metaforica, il Medioevo è "democrazia" (perché lo Stato politico coincide con lo Stato reale, cioè sociale) ma della non-libertà, dunque regno della illibertà sia politica che sociale, ossia della "compiuta alienazione." Dopo aver citato un altro brano dell'Annotazione hegeliana Marx prosegue poi concludendo le sue osservazioni sulla democrazia, con un riferimento anche all'età antica:

"Nella immediata monarchia, democrazia, aristocrazia non si dà ancora costituzione politica distinta dallo Stato reale, materiale, o dal rimanente contenuto della vita del popolo. Lo Stato politico non appare ancora come la *forma* dello Stato materiale. O, come in Grecia, la cosa pubblica è l'affare privato reale, il reale contenuto dei cittadini, e l'uomo privato è schiavo, lo Stato politico come tale essendo il vero, unico contenuto della loro vita e della loro volontà; o, come nella despotia asiatica, lo Stato politico non è che l'arbitrio privato di un singolo individuo, ossia lo Stato politico, come lo Stato materiale, è schiavo. La differenza dello Stato moderno da questi Stati, in cui c'è unità sostanziale fra popolo e Stato, non consiste già nell'esser ognuno dei diversi Stati divenuto in quanto costituzione una *particolare* realtà, come Hegel vuole; ma bensí in ciò, che la costituzione stessa è diventata una *particolare* realtà accanto alla reale vita popolare; che lo Stato politico è diventato la *costituzione* del resto dello Stato."[122]

Negli Stati antichi manca la distinzione fra la costituzione politica e lo "Stato reale," materiale. In Grecia la vita pubblica determina totalmente la vita privata, dunque l'"uomo privato," non avendo alcuna autonomia nei confronti dell'uomo politico, è schiavo; nelle despotie orientali, anche la vita pubblica è dominata dall'arbitrio del monarca-dio, quindi sono schiavi sia lo Stato politico che quello "reale." Il punto di partenza di Marx è, naturalmente, la stessa concezione hegeliana della differenza fra lo Stato antico in cui c'è "unità sostanziale" o "*immediata*" di vita pubblica e vita privata, e lo Stato moderno, nel quale quella unità immediata s'è perduta, nella scissione delle due sfere nel

mondo romano-cristiano, e dev'essere ora riconquistata dallo Stato "organico," ma come unità non piú immediata e "sostanziale," bensí mediata e autocosciente. Nello sviluppo e nel risultato subentrano però subito alcune differenze essenziali. Anzitutto, Hegel considerava la *polis* ellenica come l'età dell'unità immediata di vita pubblica e privata in quanto, per lui, non c'era, in essa, che vita *pubblica*: l'elemento privato è ancora talmente fuso in quello pubblico, da non esser pervenuto ancora ad alcuna consapevolezza; esso non è ancora *emerso* nella dialettica storica. Hegel, quindi, non avrebbe mai detto che nello Stato antico l'uomo privato è "schiavo." E non c'è bisogno di aggiungere che questo modo di vedere risponde alla mentalità neoclassicistica dei protoromantici, che se ha il merito d'aver tracciato le differenze essenziali fra età classica ed età medievale e moderna, e insieme d'aver rivalutato con profonda suggestività i motivi ideali della spiritualità classica di fronte (e spesso contro) quelli della spiritualità cristiana-medievale, soggiace però al limite evidente d'una idealizzazione sostanzialmente utopistica della classicità, nella quale non vede che bellezza, "felicità" e armonia, non cogliendone i profondi dissidi interni e le profonde contraddizioni, che invece non mancarono d'esser colte proprio nello stesso ambiente classico, per es. dai grandi tragici e dai sofisti. Hegel, anzi, è stato il primo ad avviarsi sulla strada d'una possibile individuazione di questi motivi contraddittori (vedi, nella *Fenomenologia*, l'antitesi di Antigone e Creonte); ma naturalmente l'indirizzo metafisico e simbolistico della sua filosofia della storia gl'impedisce di inoltrarsi su questa via, di là da quelle intuizioni generalissime che possono esser colte, appunto, anche mantenendosi sul piano metafisico, e fino a giungere ad una diretta presa di contatto con la concreta realtà storica, nei suoi motivi piú determinati. Il giovane Marx, con la sola frase: "L'uomo privato è schiavo" dimostra una profondità di penetrazione che non esitiamo a dire sorprendentissima in un ambiente culturale come quello nel quale egli era stato educato e viveva, perché mostra di aver compreso anzitutto che anche per l'età ellenica si può parlare d'un "uomo privato," che sa di esserlo, e dunque che i conflitti fra lo spirito pubblico e quello privato non poterono mancare all'interno della *polis*; e in secondo luogo, e conseguentemente, che l'uomo privato greco non è inesistente o non ancora immerso nella trama dei rapporti pubblici, bensí è *schiavo* perché è privo di diritti *personali*, che lo riguardino come

individuo e non soltanto nella comune qualità di *polítes*. Prospettiva che ha il grandissimo vantaggio di lasciar imprecisata la questione della consapevolezza o no di questa situazione e quindi di poter anche ammettere e comprendere la possibilità che intelletti piú acuti ed accorti alla realtà del tempo, incominciassero a capirla e a denunciarla, come è il caso di Euripide e soprattutto di Antifonte sofista, le menti piú "progressive" di tutta l'antichità classica, la cui presenza e la cui opera resta invece assolutamente inspiegabile secondo i canoni del neoclassicismo protoromantico, ed incomincia, soltanto, e del tutto secondo motivi astratti, ad esser compresa da Hegel (vedi i giudizi su Euripide, poeta "scettico," che ha sostituito una determinazione "soggettiva" alla "arrotondata plastica dei caratteri" nelle *Lezioni di Estetica*).

Meno originale, in fondo, è l'affermazione complementare di Marx riguardante le despotie orientali, perché piú conforme a quanto Hegel stesso aveva già detto abbastanza chiaramente. La seconda metà del capoverso introduce invece una consapevole differenziazione della veduta generale di Marx da quella di Hegel, in quanto, riguardo allo Stato moderno, riprende la relativizzazione dell'elemento politico che abbiamo già conosciuta dai testi precedenti: la caratteristica dello Stato moderno non sta nell'"infinito approfondimento" dell'articolazione dell'idea statuale nei singoli Stati-organismi nazionali, ma nel fatto che la costituzione politica, come forma accanto al contenuto reale, è essa stessa "un particolare," che nello Stato non democratico vuol dominare "su tutto il resto," e invece nella democrazia rinuncia a questa pretesa, venendo per tal modo ridimensionata, nel suo valore, come coelemento, e non piú elemento dominante, della vita della comunità. Ciò che dobbiamo notare qui, a conclusione del discorso precedente, è che Marx, anche se, come abbiamo detto, *è partito* dalla rappresentazione hegeliana della differenza fra l'identità antica di vita pubblica e privata, e la sua differenziazione nel mondo moderno, tuttavia non segue la dialettica di questi elementi costruita da Hegel, né, di conseguenza, ne accetta le conclusioni. Perché per Hegel abbiamo un'identità inizialmente immediata che incontra la differenziazione come estraneazione, e deve riconquistarsi mediata ed articolata, in quanto l'organismo dell'intero sappia assumere entro di sé ed inquadrare come proprie articolazioni gli elementi di differenza che avevano scisso l'unità

originaria. Per Marx, invece, nella democrazia antica l'uomo "privato," ossia "reale" e sociale, è schiavo dell'organismo politico; nello Stato moderno non democratico la costituzione politica si stacca, come "forma trascendente" dalla vita reale, cioè sociale, e pur essendo un particolare momento pretende di dominare gli altri. L'uomo sociale o "reale," se non è piú *schiavo* dell'organismo politico non è però ancora compiutamente libero, perché i suoi diritti sono riconosciuti solo in astratto nella sfera pubblica, ma la sfera privata o sociale è regolata da quel diritto meramente formale, e non conosce diritti autonomi (la differenza dallo Stato antico è però che i diritti formali o politici dell'individuo sono *i suoi*, gli appartengono in proprio, come persona, sia pure soltanto come persona politica, ossia espressa solo in termini politici — o religiosi, ma di questo non è qui questione — mentre nella democrazia ateniese essi appartengono al *polites* in generale, non, in proprio, all'individuo; e non tutti sono *politai*, ma, in fondo, soltanto una minoranza dalla quale sono esclusi gli schiavi, i prigionieri di guerra, i meteci, e in generale tutti gli stranieri non protetti da determinate convenzioni fra le città). Nella democrazia moderna, infine, che rappresenta anche il tipo *risolutivo* di organismo statuale ora scelto da Marx, la costituzione politica viene ridimensionata come *uno degli* elementi della vita "reale" della comunità, che pertanto viene a svolgersi tutta *sullo stesso piano*, senza dislivelli sistematici e dunque, per il significato egualitario che è intrinsecamente connesso con lo stesso termine di democrazia, senza dislivelli né civili né umani.

E i dislivelli economici? In questa raffigurazione, diremmo ancora *ottimistica*, della democrazia moderna essi non entrano *ancora* in questione. Tanto è vero che Marx ha finora sempre identificato l'aggettivo "privato" con l'aggettivo "reale," per caratterizzare i "modi di vita" *non politici* d'una comunità, ed anche noi, nel commentare il suo testo, abbiamo dovuto seguirlo in questa terminologia, che però — il lettore l'avrà già compreso — è del tutto provvisoria nella storia dello sviluppo delle idee politico-sociali di Marx; e ricorderemo come talvolta Marx abbia anche affiancato la "proprietà" agli altri "modi di vita" non politici e "privati" d'un popolo. D'altra parte noi sappiamo, però, che Marx ha già compiuto una critica molto penetrante dell'"interesse privato" in quanto contrapposto all'interesse pubblico o generale, nell'articolo sui furti di legna. Dobbiamo perciò concluderne che

non siamo qui di fronte ad una difesa della sfera dell'interesse privato, bensí di quella della determinazione *sociale* contro il dominio esclusivo di quella *politica*. E del resto il proseguimento della *Kritik* costringerà Marx appunto a riprendere il motivo dell'interesse privato e della proprietà privata: il che correggerà la prospettiva ancora unilaterale secondo cui egli considera ora la democrazia, connettendo l'elemento economico con quello sociale, e dunque determinando quest'ultimo secondo la sua "differenza" propria, che è appunto quella di esprimere i modi di vita direttamente connessi con la soddisfazione dei bisogni economici; e in secondo luogo, precisando sul piano sociale ed *economico* la generale istanza egualitaria del suo democraticismo. Questo cammino, però, si compirà soltanto nella *Introduzione alla critica della filosofia del diritto di Hegel*, il primo scritto esplicitamente *comunista* di Marx, dopo che egli, nella *Questione ebraica* iniziata subito dopo la *Kritik*, avrà appunto corretto e precisato la sua attuale concezione dei rapporti fra Stato politico e società economica nel mondo borghese moderno.

E per concludere la nostra analisi del motivo della democrazia nella *Kritik* è necessario che riconsideriamo un testo già da noi letto in relazione alla critica antihegeliana, ora, invece, in connessione con lo sviluppo delle idee originali di Marx che stiamo studiando. Appartiene alla pagine conclusive della parte riguardante il "potere monarchico."

"Se, per es., nella spiegazione della famiglia, della società civile, dello Stato ecc., questi modi sociali di esistenza dell'uomo sono considerati come realizzazione, oggettivazione della sua essenza, allora la famiglia eccetera appaiono come qualità inerenti a un soggetto: l'uomo resta sempre l'essenza di tutte queste entità, e queste appaiono anche come la sua *reale* universalità, dunque anche come *comunità*. Se, al contrario, la famiglia, la società civile, lo Stato ecc., sono delle determinazioni dell'idea, della sostanza come Soggetto, occorre che abbiano una realtà empirica, e cosí la massa d'uomini in cui si sviluppa l'idea della società civile costituisce i cittadini (*Bürger*), l'altra i cittadini dello Stato (*Staatsbürger*). Poiché propriamente si tratta soltanto di un'*allegoria*, di conferire a una qualsiasi esistenza empirica il *significato* dell'idea realizzata, si comprende come questi ricettacoli hanno compiuto la loro destinazione quando sono divenuti un'incorporazione determinata di un momento della vita dell'idea. Quindi l'universale

appare ovunque come un che di determinato, di particolare, mentre il singolo non perviene in alcun luogo alla sua vera universalità."[123]

Abbiamo scelto questo testo in funzione conclusiva riguardo al discorso di Marx sulla democrazia perché esso indica il punto piú avanzato cui si spinge, in queste pagine, la speculazione del giovane filosofo. Nella prima parte, infatti, noi troviamo indicato il programma della filosofia marxiana d'un umanismo democratico, nel considerare i modi d'esistenza sociale e politica (tutti insieme e tutti sullo stesso piano: manca un accenno alla proprietà, quasi che Marx non fosse piú tanto sicuro sulla validità di quest'elemento!) come "qualità inerenti" al soggetto umano e dunque come la sua "oggettivazione" e "reale universalità" o "universalizzazione," e infine come "*das Gemeinsame*," cioè come *ciò che è comune*, ciò che attiene al "genere." Nella seconda parte del testo abbiamo una diversione: il tipo di mancata realizzazione di questa universalizzazione reale dell'individuo umano è rapportato alla concezione hegeliana anziché, direttamente, alla condizione storica della società borghese in genere. Marx imputa ancora soltanto a Hegel quello che già incomincia ad apparirgli come la caratteristica dello Stato non democratico, e ne fa una questione logica, di soggetto e predicato. Infatti egli dice che è perché gli elementi di vita sociale e politica sono considerati come "determinazioni dell'idea," di *allegorie* ecc., che gli uomini finiscono col distribuirsi nelle due "masse" dei *bourgeois* e dei *citoyens*: quasi per la ragione *sistematica* di farne dei "ricettacoli," delle articolazioni logiche dello Stato come idea. La verità è che dietro la logica c'è un rapporto reale, che Hegel non fa che copiare dalle condizioni esistenti, naturalmente col demerito di farne un movimento necessario dello Stato razionale *kat'exochén*: il rapporto onde è nella civiltà borghese che *realmente* (e non solo nella raffigurazione sistematica hegeliana) gli uomini si "distribuiscono" *ciascuno*, sdoppiandosi ed estraniandosi, nelle due sfere *politica* e *sociale*, la prima, dell'uguaglianza astratta, la seconda della disuguaglianza reale. Questo risultato, come abbiamo detto, sarà chiaramente raggiunto da Marx nella *Questione ebraica* che segue immediatamente la *Kritik* (Marx incomincia a scriverla già a Kreuznach). Ma si dimostra allora, anche, il valore *operativo* di questa critica antihegeliana il cui destino non è dunque quello di fermarsi a giudicare la filosofia hegeliana dello Stato, ma di spingere Marx ben

piú oltre, condizionando molte fra le piú sostanziali acquisizioni prossime del suo pensiero sociale.

Il secondo argomento a proposito del quale troviamo, oltre alla critica di Hegel, uno sviluppo di idee originali di Marx è quello della *burocrazia*, e le pagine che egli vi dedica formano il nerbo della sua conclusione critica su tutta la sezione hegeliana riguardante il "potere governativo." Nel par. 297 Hegel aveva detto: "I membri del governo e i funzionari dello Stato costituiscono la parte principale dello *stato medio* nel quale trovasi l'intelligenza educata e la coscienza giuridica della massa d'un popolo. Che essa non assuma la posizione isolata di un'aristocrazia, e che la cultura e la capacità non diventino mezzo di arbitrio e di dominazione, ciò è assicurato dalle istituzioni della sovranità, dall'alto, e dai diritti delle corporazioni, dal basso."[124] Marx non si lascia sfuggire il collegamento operato dallo stesso Hegel di *burocrazia* e *corporazioni* per costruirvi una critica della burocrazia in generale:

"Hegel parte dalla *separazione* dello 'Stato' e della società 'civile,' dei 'particolari interessi' e dell'"universale che è in sé e per sé,' e senza dubbio fonda la burocrazia su *questa separazione*. Hegel parte dal 'presupposto delle corporazioni' e certamente la burocrazia presuppone le *corporazioni*, perlomeno lo 'spirito di corporazione.' Hegel non sviluppa alcun *contenuto* della burocrazia, ma solo qualche determinazione generale della sua organizzazione '*formale*' e veramente la burocrazia è soltanto il 'formalismo' di un contenuto che è fuori di essa."

L'accusa di "partire dalla separazione di Stato e società civile," rivolta contro Hegel nonostante tutti i suoi sforzi di costruire lo Stato "organico," speculativo ecc., è uno dei motivi piú ricorrenti nella critica di Marx, e l'incontreremo spesso. Essa significa soprattutto che per Marx, ora, la società civile è essa stessa lo Stato, senza residui, una volta che lo Stato *politico*, cioè la costituzione politica, siano stati portati allo stesso livello degli "altri modi di vita reale," come un modo fra gli altri. Ora, l'elemento della burocrazia assume lo stesso significato che, riguardo alla critica generale del processo ipostatizzante e surrettizio dell'empiria, assumeva la figura del monarca, e cioè la funzione d'una *verifica* della individuazione dell'"astrattezza" o "trascendenza" dello Stato *politico* rispetto allo Stato reale. Questa "trascendenza," cioè, ci appare ora incarnata e pertanto dimostrata *ad oculos* nell'esistenza d'una categoria *a parte* il cui operare è un assoluto formalismo.

"Le *corporazioni* sono il materialismo della burocrazia, e la burocrazia è lo *spiritualismo* delle corporazioni. La corporazione è la burocrazia della società civile; la burocrazia è la corporazione dello Stato. In realtà la burocrazia si contrappone perciò come 'società civile dello Stato' allo 'Stato della società civile,' alle corporazioni. Là dove la 'burocrazia' è un nuovo principio, dove l'interesse generale dello Stato comincia a diventare un interesse 'a parte' e però un interesse 'reale,' essa lotta contro le corporazioni come ogni conseguenza lotta contro l'esistenza dei suoi presupposti. Al contrario, tostoché la vita reale dello Stato si sveglia e la società civile, mossa da proprio istinto razionale, si libera dalle corporazioni, la burocrazia cerca di restaurarle; ché appena cade lo 'Stato della società civile,' cade la 'società civile dello Stato.' Lo spiritualismo scompare assieme al materialismo, suo contrapposto. La conseguenza lotta per l'esistenza dei suoi presupposti, tostoché un nuovo principio lotta non contro tale *esistenza*, ma contro il *principio* di essa esistenza. Il medesimo spirito che crea, nella società, la corporazione, crea, nello Stato, la burocrazia. Dunque, tostoché è attaccato lo spirito di corporazione, è attaccato lo spirito burocratico, e se prima la burocrazia ha combattuto l'esistenza delle corporazioni, per far posto alla propria esistenza, ora essa cerca di mantenere a viva forza l'esistenza delle corporazioni per salvare lo spirito corporativo, il suo spirito."

L'elemento che incomincia a subentrare ora nella considerazione di Marx, e che spiega tutti i "rivolti" dialettici, consueti nello stile dei discepoli di Hegel, dei quali Marx usa ora senza parsimonia, è quello dell'*interesse*, nella contrapposizione d'un interesse particolare all'interesse generale. Le corporazioni sono, infatti, il "materialismo della burocrazia" perché ne mettono in evidenza l'*interesse* particolare, mentre la burocrazia è lo "spiritualismo delle corporazioni" perché vorrebbe *spiritualizzare*, trasfigurare in interesse di Stato, gl'interessi particolari. La corporazione è "la burocrazia della società civile" perché esercita su quest'ultima una funzione di astrazione, scissione e congelamento d'interessi particolari contrapposti; mentre la burocrazia è "la corporazione dello Stato" perché esercita la stessa funzione nei riguardi dello Stato. Il formarsi d'una burocrazia è caratteristica dello Stato moderno, e perciò essa lotta contro le corporazioni nel loro tendere a conservare i privilegi prestatuali, o medievali. Ma appena la società civile si "risveglia" a vita democratica, la burocrazia

lotta per l'esistenza o per la sopravvivenza delle corporazioni, in quanto lotta per quella separazione di Stato e società civile che condiziona la sua stessa esistenza, per il "principio" comune, per il "medesimo spirito," che è quello della contrapposizione dell'interesse particolare all'interesse generale, o del travestimento dell'interesse particolare in interesse generale.

"La 'burocrazia' è il '*formalismo di Stato*' della società civile. Essa è la 'coscienza dello Stato,' la 'volontà dello Stato,' la 'forza dello Stato,' in quanto è *una corporazione* (l'"interesse generale,' di fronte all'interesse particolare, può contenersi soltanto come un 'particolare,' sino a che il particolare di fronte al generale si contiene come un 'generale': la burocrazia è dunque forzata a proteggere l'*immaginaria* particolarità dell'interesse generale, suo proprio spirito: lo Stato dev'essere corporazione, sino a che la corporazione vuol essere Stato), dunque una società *particolare*, *chiusa*, nello Stato. Ma la burocrazia vuole che la corporazione sia una potenza *immaginaria*. Certamente anche ogni corporazione ha, per il suo *particolare* interesse, questa volontà contro la burocrazia, ma essa *vuole* la burocrazia contro l'altra corporazione, contro l'altro interesse particolare. La burocrazia, in quanto *corporazione perfetta*, ha dunque la vittoria sulla *corporazione*, burocrazia imperfetta. Essa abbassa questa o vuole abbassarla fino ad un'apparenza, ma vuole che quest'apparenza esista e creda alla propria esistenza. La corporazione è il tentativo della società civile di diventare Stato, la burocrazia è dunque lo Stato che si è realmente fatto società civile.

"Il 'formalismo di Stato,' ch'è la burocrazia, è lo 'Stato come formalismo,' e Hegel l'ha descritta come un tal formalismo. In quanto questo 'formalismo di Stato' si costituisce in potenza reale e diventa esso stesso il suo proprio contenuto *materiale*, s'intende da sé che la 'burocrazia' è un tessuto di illusioni *pratiche*, ossia l'"illusione dello Stato.' Lo spirito burocratico è fin nel midollo uno spirito gesuitico, teologico. I burocrati sono i gesuiti di Stato, i teologi di Stato. La burocrazia è la république prêtre."

La parentesi del primo di questi due capoversi ha chiarito come la coincidenza dello "spirito" della burocrazia con quello della corporazione si determini sul punto dell'interesse particolare. La burocrazia, in quanto crede di poter monopolizzare, assumere in esclusiva l'interesse generale, e pertanto deve proteggere l'"immaginaria" particolarità dell'interesse generale (ossia la sua illusione

di poter rappresentare esclusivamente, cioè rendere particolare, l'interesse dello Stato) è costretta a proteggere "l'immaginaria generalità dell'interesse particolare," della corporazione, cioè la pretesa di far diventare interessi di Stato, interesse generale, i particolari interessi che la corporazione rappresenta. Ma nel conflitto di potenza fra burocrazia e corporazione è la burocrazia a vincerla, perché la burocrazia è una e le corporazioni sono molte, e ciascuna lotta contro l'altra e chiede l'appoggio della burocrazia. La fine del capoverso dev'essere intesa sempre nel senso della *scissione* di Stato e società civile, e dunque in un senso deteriore: la corporazione è la società civile (rappresentante dell'interesse particolare) che tende a diventare Stato, cioè a far dominare l'interesse particolare come se fosse l'interesse generale. La burocrazia è invece lo Stato che, invece di realizzare l'interesse generale, lo riduce ad un interesse particolare, di categoria, e dunque *scade* a società civile. Bisogna, cioè, non confondere questo "farsi società civile" dello Stato per mezzo della burocrazia, da quel movimento onde la costituzione politica diviene uno dei modi di vita reale accanto agli altri nella *democrazia*: il primo particolarizza l'interesse generale e rende astratta la vita dello Stato, il secondo opera la sintesi di Stato e società civile. Per quanto il subentrare della considerazione dell'elemento dell'interesse sembra rendere alquanto piú complessa tutta la questione dei rapporti fra Stato e società civile, ed anche alquanto meno facile la sintesi prima prospettata. Poco piú oltre Marx continua:

"La burocrazia è lo Stato immaginario accanto allo Stato reale, lo spiritualismo dello Stato. Ogni cosa ha dunque un doppio significato, uno reale e un burocratico, parimenti il sapere è doppio, un sapere reale e uno burocratico (e cosí anche il volere). Ma l'essere reale è trattato secondo la sua essenza burocratica, secondo la sua essenza trascendente, spirituale. La burocrazia detiene l'essenza dello Stato, l'essenza spirituale della società, questa è la sua *proprietà privata*. Lo spirito generale della burocrazia è il *segreto*, il mistero, custodito entro di essa dalla gerarchia, e all'esterno in quanto essa è corporazione chiusa. Il palesarsi dello spirito dello Stato, e l'opinione pubblica, appaiono quindi alla burocrazia come un *tradimento* del suo mistero. L'*autorità* è perciò il principio della sua scienza e l'idolatria dell'autorità è il suo *sentimento*. Ma all'interno della burocrazia lo *spiritualismo* diventa un crasso *materialismo*, il materialismo dell'ubbidienza passiva, della fede nell'au-

torità, del *meccanismo* di un'attività formale fissa, di princípi, di idee, di tradizioni fisse. In quanto al burocrate preso singolarmente, lo scopo dello Stato diventa il suo scopo privato, una *caccia ai posti piú alti*, un *far carriera*. In primo luogo egli considera la vita reale come *materiale*, ché *lo spirito di questa vita ha la sua separata esistenza* nella burocrazia. Questa deve dunque pervenire a render la vita quanto è possibile materiale. In secondo luogo, la vita è per lui, cioè in quanto essa diventa oggetto dell'attività burocratica, vita materiale, ché il suo spirito gli è imposto, il suo scopo è fuori di lui, la sua esistenza è l'esistenza del bureau. Lo Stato esiste ormai solo come vari immobili spiriti burocratici, il cui rapporto è subordinazione e passiva obbedienza. La scienza reale appare senza contenuto, come la vita reale appare morta, ché questa scienza immaginaria e questa vita immaginaria valgono come l'essenziale. Il burocrate deve quindi comportarsi da gesuita con lo Stato reale, sia questo gesuitismo consapevole o inconsapevole. Ma necessariamente accade che, essendo in opposizione alla scienza, esso perviene altresí alla coscienza di sé e diventa ormai gesuitismo intenzionale [...]. Il superamento della burocrazia è possibile solo a patto che l'interesse generale diventi *realmente*, e non come in Hegel meramente nel pensiero, nell'*astrazione*, interesse *particolare*, il che è possibile soltanto se il *particolare* interesse diventa realmente interesse *generale*."[125]

Verifica dell'indagine sulla trascendenza della costituzione politica, abbiamo detto. E infatti troviamo qui diversi motivi che fanno rassomigliare questa rappresentazione del burocrate a quella del monarca ereditario, primo fra tutti quello del convertirsi d'un apparente spiritualismo nel reale materialismo sia dell'ubbidienza passiva e del meccanismo formalistico, e sia del *far carriera* e inoltre tutte le inferenze, anche sul piano psicologico, d'una traduzione di termini astratti in termini concreti ed umani. La conclusione del testo che abbiamo letto propone una soluzione che dev'essere intesa in senso diametralmente opposto a ciò che Marx aveva scritto tra parentesi, in un capoverso precedente: "La burocrazia è dunque forzata a proteggere l'*immaginaria* generalità dell'interesse particolare, lo spirito di corporazione, per proteggere l'*immaginaria* particolarità dell'interesse generale, suo proprio spirito." Qui, Marx vuole invece che l'interesse generale diventi *realmente* interesse particolare, il che, egli dice, è possibile solo se l'interesse particolare diventa realmente interesse generale.

La differenza fra i due esempi, affidata all'opposizione degli aggettivi "immaginario" e "reale," sta in ciò che nel primo l'interesse generale diventa particolare (immaginariamente) nel senso che la burocrazia crede di poterlo monopolizzare, di poterlo rappresentare esclusivamente, e inversamente, l'interesse particolare diventa, sempre nell'"immaginazione," cioè in astratto, interesse generale, in quanto la corporazione crede di averlo pienamente e validamente sanzionato per mezzo del proprio ingresso nei quadri dello Stato organico; nel secondo esempio, invece, che anche se Marx non lo dice è evidentemente quello della comunità democratica, l'interesse generale diviene *realmente* interesse particolare, cioè viene assunto da ciascun componente della società come interesse proprio: ma ciò è possibile soltanto se l'interesse generale non è l'"astrazione" dagli interessi particolari rappresentata dalla "trascendente" costituzione politica, bensí la reale soddisfazione dei bisogni di tutti e di ciascuno. Con questa formula, dunque, possiamo dire che Marx ha definitivamente guadagnato un'autentica *prospettiva sociale* come *superamento dell'astratta* (*e viziosa*) *prospettiva politica dello Stato moderno.* Il piano economico è qui esso stesso toccato soltanto in termini generali ed ancora astratti, e lo Stato moderno *politico*, oggetto della critica di Marx non è ancora, specificamente, lo Stato *borghese* moderno. Ma la strada che Marx ha imboccato non può condurlo altrove.

Lasciato cosí l'ambito del "potere governativo" (le restanti pagine di Marx su quest'argomento riguardano soltanto la critica di Hegel) possiamo entrare in quello, ben piú impegnativo, del "potere legislativo," per considerare il primo argomento sul quale ci vengono incontro vedute originali di Marx, e cioè la questione della *costituzione.* All'argomento degli *Stände* e della rappresentanza politica, per la sua importanza e complessità, dovremo invece dedicare un numero a parte.

Le pagine di Marx sulla costituzione, che c'interessano, si collocano nel quadro d'una critica del par. 298 della *Filosofia del diritto.* Hegel aveva detto: "Il *potere legislativo* concerne le leggi come tali, in quanto esse abbisognano di ulteriore continua determinazione, e gli affari *interni* che secondo il loro contenuto sono del tutto generali. Questo potere è anche una parte della costituzione che gli è presupposta e che pertanto, in sé e per sé, si trova fuori della diretta determinazione di esso, ma che consegue il suo

ulteriore sviluppo nel continuo progresso delle leggi e nel carattere progressivo degli affari generali del governo."[126] Marx denuncia subito la contraddizione presente nell'esposizione hegeliana, fra la costituzione, che dovrebbe condizionare il potere legislativo, e il potere legislativo stesso che, invece di lasciarsene determinare, la modifica. Ma in fondo la contraddizione non sta solo nel paragrafo hegeliano, ma, molto piú, nella struttura stessa del moderno Stato politico: bisogna anche ascrivere a merito di Hegel l'averla rivelata, sia pure presentandola, invece, come la risoluzione del contrasto; onde "riconosciamo in lui della profondità in questo suo cominciare ovunque con l'*opposizione* delle determinazioni (proprie dei nostri Stati) e porvi l'accento." Marx, dunque, cosí precisa il contrasto suddetto:

"La collisione è semplice. Il *potere legislativo* è il potere di organizzare. Esso è il potere della costituzione. Esso oltrepassa la costituzione. [capov.] Ma, d'altra parte, il potere legislativo è un potere costituzionale. È dunque compreso nella costituzione. La costituzione è *legge* per il potere legislativo. Essa *ha* dato delle leggi al potere legislativo e gliene dà continuamente. Il potere legislativo è potere legislativo soltanto nella costituzione, e la costituzione sarebbe hors de loi se fosse fuori del potere legislativo. Voilà la collision! Nella recentissima storia di Francia si sono rosicchiate parecchie cose."

Molto opportunamente, il traduttore italiano della *Kritik*, della Volpe, ci ricorda in nota che quest'ultima allusione riguarda il periodo Luigi XVIII-Luigi Filippo, citando anche la frase di Marx "sotto Luigi XVIII la costituzione è per grazia del re [...] sotto Luigi Filippo il re è per grazia della costituzione," frase che appartiene poi all'annotazione all'estratto da Ranke, nel quarto Quaderno di Kreuznach, che è servito come *terminus ad quem* della datazione dell'opera. L'ultima osservazione di Marx serve però anche a riprendere quell'allargamento di prospettiva che si sganci dalla diretta critica del testo hegeliano, per considerare il problema indipendentemente, nei suoi termini storici e teorici. Cosí, dopo aver osservato che "per una *nuova* costituzione è sempre occorsa una formale rivoluzione," Marx prosegue:

"La categoria [hegeliana, vedi la fine del par. 298 sopra citato] della transizione *progressiva* [da una costituzione ad un'altra nuova] è in primo luogo falsa storicamente, e secondariamente non spiega nulla.

"Affinché la costituzione non soltanto non subisca la modificazione, affinché, dunque, quest'apparenza illusoria non sia alla fine rotta con la violenza, e l'uomo faccia consapevolmente ciò che altrimenti è costretto a fare inconsapevolmente dalla natura della cosa, è necessario che il movimento della costituzione, il *progresso*, diventi *il principio della costituzione*, che, dunque, il reale sostegno della costituzione, il popolo, diventi il principio della costituzione. Il progresso stesso è allora la costituzione."

Marx pone dunque un'equazione: progresso della costituzione = "reale sostegno" della costituzione = il popolo: questi, devono esser fatti "principio della costituzione." Il che, inversamente, può presentarsi in forma di controprova: il popolo, che secondo la concezione democratica è "reale sostegno della costituzione," può esso solo assicurare il progresso di essa, perché essa non può *progredire* né di qua né di là dall'ambito della volontà generale del popolo. Ma per sanare il contrasto fra la stabilità, o il "principio" della costituzione ed il suo "divenire" o *progredire*, il progresso della costituzione deve diventare il principio. Dunque, il popolo è il principio della costituzione. Certo, non è stato Marx a scoprire il concetto fondamentale del democraticismo politico; ma è molto interessante vedere come egli sappia usarlo in funzione di risoluzione delle aporie del costituzionalismo politico non democratico, rivelantisi fra l'altro nella teorizzazione hegeliana. Marx prosegue:

"Deve, dunque, le 'costituzione' stessa appartenere al dominio del 'potere legislativo'? Tale questione può esser proposta soltanto: 1) se lo Stato politico c'è come mero formalismo dello Stato reale, se lo Stato politico è un dominio a parte, se lo Stato politico esiste come 'costituzione'; 2) se il potere legislativo ha un'altra origine che il potere governativo ecc."

La questione stessa dei rapporti fra la costituzione e il potere legislativo, dice Marx in coerenza col rigoroso principio democratico, può porsi soltanto là dove Stato e società civile, costituzione politica e vita del popolo, sono separati, cioè nello Stato non democratico in cui, appunto, la costituzione politica si pone in una sfera "trascendente"; e se, come in Hegel, il potere legislativo e quello governativo, o esecutivo, hanno "origine differente," cioè non hanno entrambi il popolo come "principio." Qui non si tratta dunque, tanto della teoria montesquiana della divisione dei poteri, che del resto neppure Hegel accettava, ma dell'*origine* stessa del

potere in generale. In Hegel, e nella monarchia costituzionale, e in generale in qualsiasi Stato non democratico, il potere esecutivo ha, infatti, un'origine a sé, nella ereditarietà del potere del monarca, ad es., o nel censo dei cittadini ammessi al diritto di voto per eleggere le cariche esecutive ecc. In tutti questi casi, anche ammesso che, nella migliore delle ipotesi, il potere legislativo derivi dal popolo, o esprima, piú o meno indirettamente, la volontà del popolo, la costituzione, che stabilisce la forma istituzionale dello Stato, gli organi legislativi, quelli esecutivi ecc., sarà sempre in contrasto col potere legislativo (in quanto sarà coinvolta nel contrasto, cioè nella "diversa origine" fra gli organi da essa stessa fondati, e perché statuisce un potere esecutivo che ha *altra origine* da quella del potere legislativo, cioè dalla volontà del popolo), ne farà parte e ne sarà al di fuori, e insieme il potere legislativo la porrà a proprio fondamento, ma poi tenderà a cambiarla "progressivamente," e sempre a tutto discapito della volontà generale. Subito dopo Marx chiarisce il suo concetto con il piú opportuno fra i riferimenti storici:

"Il potere legislativo ha fatto la Rivoluzione francese; esso, là dove ha dominato nella sua specialità, ha fatto, in genere, le grandi rivoluzioni organiche generali; esso non ha combattuto la costituzione, ma una particolare costituzione antiquata, precisamente perché il potere legislativo è stato il rappresentante del popolo, della volontà generale. Per contro, il potere governativo ha fatto le piccole rivoluzioni, le rivoluzioni retrograde, le reazioni; esso non ha fatto la rivoluzione per una nuova costituzione contro una invecchiata, ma contro la costituzione, precisamente perché il potere governativo è stato il rappresentante della volontà particolare, soggettiva, della parte magica della volontà."

Di qui Marx può trarre le sue conseguenze ultime su tutto il problema costituzionale:

"Posta rettamente, la questione significa soltanto: ha il popolo il diritto di darsi una nuova costituzione? La risposta non può non essere incondizionatamente affermativa, poiché la costituzione, appena cessa di essere l'espressione reale della volontà popolare, diviene un'illusione pratica. [capov.] La collisione fra la costituzione e il potere legislativo non è altro che un *conflitto della costituzione con sé stessa*, una contraddizione nel concetto della costituzione. [capov.] La costituzione non è che un accomodamento fra lo Stato politico e lo Stato non politico; essa è dunque ne-

cessariamente in sé stessa un trattato fra poteri essenzialmente eterogenei. È dunque qui impossibile alla legge di esprimere che uno di questi poteri, una parte della costituzione, avrà il diritto di modificare la costituzione stessa, il tutto. [capov.] Se si deve parlare della costituzione come di qualcosa di particolare, si deve piuttosto considerarla come una *parte* del tutto. [capov.] Se si è inteso, col nome di costituzione, le determinazioni generali, le determinazioni fondamentali della volontà razionale, s'intende cosí che ogni popolo (Stato) ha queste come suoi presupposti, e che esse devono costituire il suo credo politico. Ciò è propriamente cosa del sapere e non del volere. La volontà di un popolo può trascendere le leggi della ragione tanto poco quanto la volontà d'un individuo. Presso un popolo irragionevole non potrebbe insomma esser questione di un'organizzazione razionale dello Stato. Qui, nella filosofia del diritto, è inoltre nostro oggetto la volontà generale. [capov.] Il potere legislativo non crea la legge: la scopre e la formula soltanto. [capov.] Si è cercato di risolvere questa collisione mediante la distinzione di assemblée constituante e assemblée constituée."[127]

Marx ha dunque abbozzato conclusivamente la sua teoria d'una costituzione democratica. Fondamento di essa è l'unità della vita del popolo, e quindi, che tanto la costituzione, tanto il potere legislativo, che è una parte di essa, siano *espressioni reali della volontà popolare*; anzi, precisa Marx subito dopo, espressioni reali della volontà *razionale* del popolo. Ne consegue sia che qualsiasi limitazione dell'assoluta competenza del popolo in materia di costituzione è un non senso; e sia che tutti i possibili conflitti fra potere costituente e potere legislativo non sono che una manifestazione della scissione nell'organica unità della vita statuale, della separazione dello Stato politico dalla società, dell'astrazione dello Stato politico come sfera "trascendente" ecc. Ancora una volta è da dire che fra la critica e la ricostruzione teorica, al giovane Marx della *Kritik*, i conti tornano!

Quanto all'ultima frase, il traduttore italiano ricorda in nota come essa alluda ad una distinzione formulata da Sieyès nel 1789, in connessione con la distinzione fra "costituzioni rigide," non modificabili se non per mezzo di organismi straordinari come un'assemblea costituente, e "costituzioni flessibili," modificabili dagli organi legislativi ordinari. Marx non esprime apprezzamenti circa questa distinzione, anche perché si tratta, come egli dice, di

un *tentativo*, di risolvere difficoltà che non potevano non presentarsi nella prima realizzazione d'una compiuta rivoluzione borghese moderna. D'altra parte egli non può aver chiaro, in questo momento, che le sue esigenze d'un democraticismo organico potranno esser soddisfatte soltanto, in concreto, da una democrazia socialista. Comunque, però, c'è anche da aggiungere che egli ha ora formulato i princípi d'una comunità democratica in maniera cosí rigorosa che essi varranno non soltanto per una generica democrazia *ut sic*, ma specificamente e soprattutto per una democrazia socialista: onde non sarà inopportuno che insistiamo nel richiamare, conclusivamente, l'attenzione dei marxisti oggi piú che mai interessati, a questo problema su queste pagine di Marx pressoché sconosciute.

### 5. *Gli Stände e la rappresentanza politica*

La critica dei paragrafi hegeliani sull'articolazione del potere legislativo attraverso gli *Stände*, o ordini o "stati" (con la minuscola) presenta molti brani che vanno molto al di là dell'interesse al testo preso in esame, e ci offrono una rappresentazione precisa, ma certamente non semplice, dell'evoluzione delle idee di Marx sul problema politico e su quello sociale, e soprattutto sullo stesso problema del rapporto fra politicità e socialità: un'evoluzione lenta e laboriosa, ma, come vedremo, coerentissima.

Le prime battute che c'interessano si trovano nella critica al par. 301 (e Annotazione). Il paragrafo diceva: "L'elemento degli *stati* ha la determinazione che pervenga all'esistenza l'affare generale non soltanto *in sé* ma anche *per sé*, cioè il momento della *libertà formale* soggettiva, la coscienza pubblica come *generalità empirica* delle vedute e dei concetti dei *molti*." Marx, a un certo punto, osserva: "L'*affare generale* è bell'e pronto, senza ch'esso sia l'affare reale del popolo. L'affare reale del popolo è effettuato senza l'azione del popolo. L'elemento di stato è l'*illusoria esistenza* degli affari dello Stato come affare del popolo. É l'illusione che l'*affare generale* sia affare generale, affare pubblico, o l'*illusione* che l'affare del popolo sia affare generale. Si è giunti al punto che tanto nei nostri Stati che nella filosofia hegeliana del diritto la frase tautologica: 'l'affare generale è l'affare generale' può apparire soltanto come un'*illusione della coscienza pratica*. L'*elemento di stato* è l'*illusione politica della società civile*."[128]

Questo testo presenta l'interesse di impostare il problema fondamentale della rappresentanza politica in connessione coi risultati cui Marx è già pervenuto nelle sue pagine sulla democrazia. Nello Stato politico, separato dalla società civile e non coincidente con essa, l'elemento di "stato" è quello che fa nascere l'illusione che la sfera pubblica, politica, realizzi l'universale volontà popolare, o interesse o affare generale. L'elemento di stato, cioè, dà alla società civile l'illusione d'aver raggiunto una reale universalità politica. Nasce a questo punto un problema capitale d'interpretazione di tutta questa parte della *Kritik*, ed è quello del senso esatto e dei limiti del termine *Stand*. Nella costruzione hegeliana gli *Stände* sono gli ordini in cui era divisa, socialmente e giuridicamente, la popolazione tedesca: gli "stati" di cui si parla anche a proposito dell'avvio della Rivoluzione francese, primo, secondo e terzo stato, stati generali ecc. Ora, il fatto che tali ordini avessero, appunto, non solo una fisionomia economico-sociale, ma anche giuridico-politica, attiene al residuo carattere preborghese e, in definitiva, medievalistico, degli Stati in cui quella coincidenza sussisteva; e la rivoluzione borghese, dalla Costituente francese in poi, ruppe appunto quella coincidenza privando i ceti, pur perduranti nella sfera sociale ed economica, d'una riconosciuta differenziazione *politica*: di fronte allo Stato tutti sono soltanto "cittadini." Ora, la questione è questa: quando Marx, qui nella *Kritik*, esamina e giudica il sistema della rappresentanza per ordini e, in definitiva, l'esistenza stessa degli ordini, critica la divisione della *società* in *classi*, nel senso moderno del termine, oppure soltanto la circostanza, essenziale al suo tempo nella struttura di quasi tutti gli Stati, anche di quelli liberali (arretrati, in questo, nei confronti della democrazia giacobina), che il ceto sociale assumesse, direttamente o indirettamente un riconosciuto significato politico? Nel primo caso egli sarebbe già giunto sostanzialmente ad un pensiero socialista, e la separazione di sfera sociale e sfera politica sarebbe già individuata come una caratteristica dello Stato borghese in generale, *giunta alla sua piú matura espressione*, nel quale il cittadino conduce la doppia vita di *bourgeois*, o uomo privato appartenente ad una *classe sociale*, e di *citoyen*, o uomo pubblico, per il quale, ma soltanto in una sfera astratta e "trascendente," non dovrebbe contare la sua appartenenza ad una determinata classe. In questo caso l'"illusione politica" della "società civile" sarebbe l'illusione di aver raggiunto un'eguaglianza *reale* avendo raggiunto soltanto un'

eguaglianza *politica*, la quale, essendo essa stessa espressione di quella separazione di Stato politico e società civile che è caratteristica dello Stato borghese, è essa stessa un'eguaglianza politica borghese, ossia un'eguaglianza politica *per il borghese*, inaccessibile, *anche soltanto sotto il profilo politico*, a chi appartiene al quarto stato. Nel secondo caso, e cioè ove Marx criticasse soltanto il residuo medievalistico onde gli ordini come tali avevano *immediatamente* un riconoscimento politico, come nel sistema prussiano e nel suo riflesso nella filosofia statuale hegeliana, nel quale la *funzione politica* del cittadino, per es. quella di elettore, dipendeva dalla sua appartenenza ad un ordine, perché i rappresentanti erano eletti all'interno delle corporazioni di ordini, egli sarebbe un democratico-radicale, un "giacobino," ma per nulla ancora un socialista. In questo caso l'ultima frase del testo che abbiamo letto significherebbe che l'elemento di "stato," cioè di "ordine" (*ständisch*) rende illusoria la fiducia della società civile d'aver raggiunto un livello politico, cioè l'eguaglianza politica dei cittadini; restando imprecisato se, indipendentemente da questo loro significato giuridico e politico, le classi debbano rimanere nel senso economico, se la società debba esser lasciata a sé stessa, nella sua divisione in classi economiche, dallo Stato politico.

Ora, noi crediamo che *immediatamente* non si possa accreditare alla concezione del giovane Marx della *Kritik* piú di questo secondo significato radical-democratico. Questo, cioè, è il *punto di partenza* della sua analisi del testo hegeliano: soltanto, egli elaborerà ed approfondirà il problema con tale acutezza da esser spinto, come vedremo, in parecchie occasioni, al limite d'una critica non piú limitata alla sfera politica, ma che già investe la sfera sociale, e quindi d'una critica che non si rivolge piú agli *Stände*, ma incomincia a riguardare, anche se inconsapevolmente, le classi in quanto *sociali e non piú politiche*.

Passando all'Annotazione hegeliana Marx vi trova le notissime espressioni riguardo alla "competenza" circa l'affare generale, la quale non può appartenere ai deputati del popolo perché il popolo "significa la parte che *non sa quel che vuole*"; ma appartiene in proprio "ai piú alti funzionari dello Stato." La critica di Marx raggiunge qui i suoi punti piú alti, espressi dai testi seguenti:

"Negli Stati moderni, come nella filosofia del diritto di Hegel, la *realtà cosciente, verace*, degli *affari generali è soltanto formale*, o *soltanto il formale* è *reale affare generale*. [capov.] Non è da

biasimare Hegel perché egli descrive l'essere dello Stato moderno tale qual è, ma perché spaccia ciò che è come la *essenza dello Stato*. Che il razionale è reale, ciò è precisamente in *contraddizione* con la *realtà irrazionale* che dovunque è il contrario di quel che esprime e esprime il contrario di quel che è [...]. La forma, che l'affare generale assume in uno Stato che non sia lo Stato dell'affare generale, può essere soltanto un informe, una forma che inganna sé stessa, che si contraddice, una *forma apparente*, che si mostrerà come tale apparenza."

E finalmente, poco piú oltre: "Ma qui si tratta dello Stato, in cui è il popolo stesso l'affare generale; qui si tratta della volontà che ha la sua vera esistenza come volontà generale (*Gattungswille*) solo nella volontà popolare cosciente di sé. E qui si tratta inoltre dell'idea dello Stato.

"Lo Stato moderno, in cui sia l''affare generale' che l'occuparsi di esso sono un monopolio, e dove, per contro, i monopoli sono i reali affari generali, ha fatto la strana invenzione di appropriarsi l''affare generale' come una *mera forma*. (Vero è che soltanto la forma è affare generale.) Esso ha con ciò trovato la corrispondente forma al suo contenuto, il quale è solo apparentemente il reale affare generale.

"Lo Stato costituzionale è lo Stato in cui l'interesse statale, in quanto reale interesse del popolo, c'è *soltanto* formalmente, e esiste come una *determinata forma* accanto allo Stato reale. L'interesse dello Stato ha qui *formalmente* ripreso realtà in quanto interesse del popolo, ma deve anche avere soltanto questa *realtà formale*. Esso è divenuto una *formalità*, lo haut goût della vita popolare, una *cerimonia*. L'elemento *di stato* è la menzogna *sanzionata*, *legale*, degli Stati costituzionali: che lo *Stato* è l'*interesse del popolo*, o che il *popolo* è l'*interesse dello Stato*. Questa menzogna si scoprirà nel *contenuto*. Essa si è stabilita come potere *legislativo*, appunto perché il potere legislativo ha l'universale come suo contenuto, è piú cosa del sapere che del volere, è il *potere metafisico* dello Stato, mentre la stessa menzogna come potere governativo ecc. dovrebbe subito dissolversi o trasformarsi in una verità. Il potere metafisico dello Stato era la sede piú adatta dell'illusione statale metafisica, generale."[129]

Abbiamo detto, a proposito delle pagine di Marx sulla democrazia, che quantunque egli non sia ancora pervenuto ad individuare le ragioni della differenza *specifica* della vera democrazia

dallo Stato politico o dalla "repubblica politica," che sono ragioni attinenti alla sfera economica e sociale (manifestantesi nella determinazione sociale perché risiedenti in quella economica), pure la commisurazione dello Stato costruito da Hegel, e degli Stati moderni anche se liberali, e perfino repubblicani, all'idea-tipo di coerente reggimento democratico, cioè egualitario, serve a rendergli evidente la prima piú essenziale contraddizione che i primi presentano, fra l'astrattezza o "trascendenza" dell'elemento *universale* o *politico*, e la concretezza degli altri "modi di vita" del popolo. I testi che abbiamo letti riprendono questo problema, e l'analisi di Marx compie ora un passo ulteriore: il senso di quella contraddizione si approfondisce fino a renderla una contraddizione essenziale, che si rivela entro la stessa pretesa universalità dello Stato politico e, se pensiamo a Hegel, entro la pretesa "organicità" dello Stato da lui costruito speculativamente. Lo Stato moderno (costituzionale-politico) pretende di realizzare l'"affare generale," cioè il bene, gli interessi legittimi e la volontà di tutti i suoi componenti organicamente considerati come membri d'una unità. Esso invece, a causa della scissione fra l'elemento "politico" e gli "altri modi di vita del popolo," realizza l'affare generale soltanto da un punto di vista *formale*, cioè finge di realizzarlo ma in effetti non lo realizza affatto. E questo perché lo Stato moderno non è, direttamente, *lo Stato dell'affare generale*. Dunque, lo Stato moderno, politico-costituzionale, non è lo *Stato del popolo*, ma, nei riguardi del popolo, è soltanto una sovrastruttura che ne falsa la volontà, quella volontà che ne doveva essere, invece, lo "spirito." I difetti della costruzione hegeliana non sono errori meramente filosofici, d'analisi o di giustificazione; Hegel, anzi, ha il merito di riprodurre esattamente il comportamento dello Stato moderno. Il suo demerito è quello di accontentarsi di ciò che ha constatato, e di considerare dunque lo Stato politico-costituzionale come l'essenza *kat'exochên* dello Stato razionale, tipico, ideale, insuperabile. Anche le parti piú reazionarie della filosofia statuale hegeliana non dimostrano che Hegel sia al di sotto del livello della comprensione dello Stato moderno: quegli elementi piú reazionari, come il monarca ereditario e, vedremo, i signori di maggiorasco o le corporazioni non sono tanto residui medievalistici che lo Stato moderno politico-costituzionale abbia definitivamente superato, o il cui superamento liberi lo Stato moderno dalle sue contraddizioni: essi sono, piuttosto, dei sintomi piú vistosi degli stessi di-

fetti organici, i quali restano, meno scoperti ma forse piú subdoli e pericolosi, anche in quegli Stati che abbiano soppresso la monarchia, il maggiorasco e le corporazioni senza aver trasformato la propria essenza di Stati *politici*, cioè senza aver realizzato la compiuta democrazia. Ed è sintomatico che Marx, a ragione dopo il fallimento del tentativo giacobino, coinvolga ora *tutti* gli Stati del tempo (anche gli Stati Uniti del Nord America, nominati piú oltre) in questa sua critica.

A questo punto, è evidente, siamo forse al momento piú critico e cruciale di tutta la storia della formazione del pensiero di Marx. Perché il compito immediato del giovane filosofo è ora quello di spiegare perché lo Stato moderno-politico è lo Stato della "mera forma" perché esso non realizza affatto l'"affare generale" in concreto: in una parola, perché esso non è lo Stato del popolo. Il compito è difficilissimo, e Marx non ha aiuti per risolverlo. E non è da credere che egli lo risolverà molto presto: quantunque, qui nella *Kritik*, ci siano espressioni molto felici e di senso pregnantissimo bisogna guardarsi dall'aver fretta e dallo sbandierarle come la soluzione del problema finalmente trovata, qui e subito. Tanto piú che noi ci troviamo naturalmente in una prospettiva inversa a quella della genesi del pensiero del filosofo perché ne conosciamo le conclusioni, e se questo ci aiuta decisivamente a farci trovare il giusto orientamento, perché è verissimo che soltanto dalla "morte dell'eroe" si può riconoscere il senso della sua vita, pure la mancata ricognizione dei dettagli del movimento, o peggio ancora, gli errori in tale ricognizione, rendendo poi inspiegabili troppi punti essenziali e successivi, finirebbero col compromettere la comprensione di tutto l'insieme.

Un primo passo in direzione della soluzione del problema del "formalismo" dello Stato politico è compiuto da Marx nel testo in cui è detto che nello Stato moderno l'affare generale è divenuto un monopolio, e, per contro, "i monopoli sono i reali affari generali." È in esso che l'affare generale è assunto dallo Stato come "mera forma," alla quale corrisponde un contenuto che "solo apparentemente" è reale affare generale. Ora, sarà quasi superfluo avvertire il lettore che il termine *Monopol* non ha qui affatto uno specifico significato economico — che avrebbe, come avrà, bisogno d'un contesto del tutto diverso —. Pure, anche il significato metaforico che questo termine qui riveste, non impedisce che, come dicevamo, il testo segni un essenziale progresso nella soluzione del

problema di Marx. Perché vi si chiarisce che lo Stato moderno non è lo Stato del popolo perché in esso l'affare generale è "monopolizzato," e soltanto questa monopolizzazione è reale affare generale. L'interpretazione della frase richiede che si determinino due cose: 1) chi è che monopolizza l'affare generale nello Stato moderno; 2) se, nel dire che in esso, "per contro, i monopoli sono i reali affari generali," Marx pensi almeno d'intendere, sotto il termine "monopoli," gl'interessi privati di determinate categorie. Noi non possiamo cercare una risposta a queste domande altrove che nel testo stesso, nel suo proseguimento. E l'unica risposta che vi troviamo è che "*das ständische Element*" è "la menzogna sanzionata, *legale*, degli Stati costituzionali: che lo *Stato* è l'*interesse del popolo* o che il *popolo* è l'*interesse dello Stato.*" Soggetto della "monopolizzazione" dell'affare generale è dunque l'"elemento di stato," cioè di ceto, di ordine; ed i "monopoli" elevati nello Stato costituzionale ad interesse generale sono gl'interessi di *Stand*. Che lo Stato sia l'interesse del popolo è menzogna sanzionata e legale, perché la monopolizzazione di quest'interesse è riservata all'elemento di "stato," che *non coincide col popolo*, perché una gran parte del popolo ne è esclusa.

Nasce a questo punto una difficoltà, la cui soluzione, però, che non ci pare difficile, serve anzi a precisare il progresso che il democraticismo del giovane Marx va compiendo in direzione del superamento della prospettiva politica e verso la conquista d'una prospettiva autenticamente sociale. La difficoltà è questa: quando Marx parla di "elemento di stato," cioè di ordine, ciò è certamente giustificato sia in ordine al testo di Hegel e sia in ordine alla struttura dello Stato prussiano del 1843, che non avendo ancora raggiunto una costituzione liberale, non ha ancora abolito la rappresentanza per ordini, per *Stände*. Ma perché Marx estende la sua critica allo "Stato moderno" costituzionale-politico in generale, mentre in alcuni Stati europei, come nella Francia orleanista, non esiste piú una rappresentanza per "stati," cioè gli stati non hanno piú una figura costituzionale? La risposta, crediamo, non è difficile, e sarà letteralmente confermata da un testo della *Kritik* che incontreremo fra non molto: anche in questi Stati il regime costituzionale non realizza in concreto "l'affare generale," anche questi Stati non sono "Stati del popolo" perché in essi la partecipazione alla vita pubblica non è assicurata a tutti i cittadini, perché in essi non esiste il *suffragio universale*. Ma il limite all'universalità

del suffragio è, proprio in questi Stati costituzionali, non piú di carattere feudale o corporativo, come in Prussia, bensí di carattere *economico*, cioè censitario. Ecco dunque che la determinazione economica, sia pure in un primo momento solo indirettamente, incomincia ad entrare nella prospettiva di Marx; onde consegue anzitutto che lo stesso termine di *Stand*, pur conservando letteralmente il senso hegeliano e corporativistico di "stato," incomincia ad allargarsi *in direzione di* quello, moderno e socialista, di "classe." Certo, non abbiamo documenti, finora, che provino che il democraticismo di Marx vada oltre l'istanza d'una uguaglianza *indipendente dalle* differenze di classe, per affermare l'uguaglianza che *sopprime queste differenze*: che provino, cioè, che Marx abbia *già superato* il democraticismo politico per il democraticismo sociale, cioè per una concezione positivamente socialista. Ma l'individuazione delle contraddizioni dello Stato "politico," del suo "formalismo" che non realizza il concreto interesse del popolo, non può mancar di contenere l'implicito senso d'indirizzare la critica del giovane Marx verso l'ineguaglianza sociale *tout court*, che si rivelerà la vera causa delle aporie riscontrabili in sede politica. Quest'ultimo passo sarà compiuto, però, soltanto quando la critica si rivolgerà direttamente contro l'elemento della *proprietà privata*; ma già qui *nella Kritik*, come vedremo, il giovane Marx sarà costretto ad intraprendere la considerazione di questo problema, e perverrà ad una critica sia pure parziale della proprietà privata come "essenza della costituzione" a proposito della nobiltà di maggiorasco.

Segue la critica di Marx al par. 302, che deduce la funzione mediatrice degli *Stände* fra i due "estremi," del sovrano e del potere governativo da un lato, e del popolo dall'altro. Ne sorvoleremo i particolari, spesso intricati ed anche non privi d'umorismo, per ricordare solo alcuni passaggi che c'interessano piú da vicino. In verità — dice Marx a un certo punto — gli "stati" sono mediatori "1) transigendo con l''interesse statale,' 2) essendo essi stessi l''isolamento *politico*' di questi interessi particolari, questo *isolamento come atto politico*, in cui, per essi, questi 'interessi particolari' conseguono il rango dell'interesse generale." Questo testo ha l'importanza di chiarire decisivamente il senso dei "monopoli" che diventano essi "l'affare generale," precisamente come gl'interessi degli *Stände*, i quali ultimi risultano appunto come la sanzionata pietrificazione legale e politica degl'interessi particolari.

Il par. 303 della *Rechtsphilosophie* incominciava col dedurre i singoli *Stände* a partire dallo *Stand* "generale," dei funzionari governativi, e ad un certo punto Hegel diceva che "nell'elemento *di stato* del potere legislativo lo *stato privato* perviene ad un significato e ad un'attività *politica*."[130] Quest'affermazione dà occasione a Marx d'introdurre riflessioni del massimo interesse, anche di carattere storico. "*Lo stato privato*," egli obietta, "non si cambia in *stato politico*, ma è come *stato privato* ch'esso compare nella sua attività e nel suo significato politico. Non ha meramente attività e significato politici. La sua attività e il suo significato politici sono *l'attività e il significato politici dello stato privato come stato privato*. Lo stato privato può dunque entrare nella sfera politica *soltanto secondo la divisione in stati nella società civile*. La *distinzione in stati* della società civile diventa una distinzione politica [...]. L'apice dell'identità hegeliana [degli stati della società civile e degli stati in senso politico] era, come Hegel stesso confessa, il *medioevo*. Quivi gli *stati della società civile* in genere e gli *stati in senso politico* erano identici. Si può esprimere lo spirito del medioevo cosí: che gli stati della società civile e gli stati in senso politico erano identici perché la società civile era la società politica: perché il principio organico della società civile era il principio dello Stato. [capov.] Ma Hegel parte dalla *separazione* della '*società civile*' e dello '*Stato politico*,' come due opposizioni fisse e realmente differenti. Questa separazione è certamente *reale* nello Stato *moderno*. L'identità degli stati civili e degli stati politici era l'*espressione* dell'*identità* della società civile e della politica. Quest'identità è scomparsa. Hegel la suppone scomparsa. 'L'identità degli stati civili e politici,' se esprimesse la verità, *potrebbe* dunque, esser soltanto niente piú che un'espressione della separazione di società civile e società politica! o piuttosto solo la *separazione* degli stati civili e politici esprime il *vero* rapporto della *moderna* società civile con quella politica. [capov.] In secondo luogo, Hegel tratta gli stati *politici* in tutt'altro senso da quello degli stati *politici* del medioevo, di cui è stata detta l'identità *con gli stati della società civile*. [capov.] Tutta la loro esistenza era politica; la loro esistenza era l'esistenza dello Stato. La loro *attività legislativa, il* loro *voto di imposte per l'impero*, erano soltanto l'emanazione *particolare* del loro significato e del loro operare politico *generale*. Il loro essere di stati era il loro essere di Stati. Il rapporto con l'impero era soltanto un rapporto di transazione

di questi differenti Stati con la *nazionalità*, ché lo Stato politico, a differenza della società civile, non era altro che la *rappresentanza della nazionalità*. La nazionalità era il point d'honneur, il senso politico *kat'exochén* di queste differenti corporazioni ecc., e solo a essa si rapportavano le imposte ecc. Tale era il rapporto degli stati legislativi con l'impero. Similmente si comportavano gli stati *all'interno dei principati particolari*. Il *principato*, la *sovranità*, era uno stato *particolare* che aveva certi privilegi, ma ch'era altrettanto impacciato dai privilegi degli altri stati. (Presso i Greci la società civile era *schiava* di quella politica.) L'attività legislativa generale degli stati della società civile non era affatto un'accessione dello stato privato a un significato e a un'attività *politici*, ma piuttosto una mera emanazione del loro significato e della loro attività politici reali e *generali*. Il loro prodursi come forza legislativa era semplicemente un complemento della forza sovrana e governativa (esecutiva); era piuttosto la loro accessione all'affare totalmente generale in quanto *affare privato*, la loro accessione alla sovranità come *stato privato*. Gli stati della società civile erano nel medioevo, come *tali*, nello stesso tempo degli stati legislativi, perché *non* erano degli stati privati, ossia perché gli *stati privati* erano degli stati politici. Gli stati medievali, in quanto elemento politico-di stato (*politisch-ständisches*), non acquistano alcuna nuova determinazione. Essi non divennero elemento *politico*-di stato perché partecipavano alla legislazione, bensí partecipavano alla legislazione perché erano elemento politico-di stato. Che cosa ha ciò di comune con lo *stato privato* hegeliano, che come elemento *legislativo* perviene a un'aria di bravura politica, a uno stato estatico, a un significato e a un'attività politici a parte, sorprendenti, eccezionali?"[131]

Siamo ad uno dei momenti piú elaborati delle riflessioni politiche del Marx democratico alla vigilia del suo passaggio al socialismo. Per ora Marx critica Hegel, nel suo tentativo di dimostrare il passaggio dello *Stand* da elemento privato ad elemento pubblico, politico; ma insieme egli vuol criticare anche lo Stato *moderno* politico o costituzionale, in quanto non è lo *Stato del popolo*. Egli ha anche colto il formalismo dello Stato politico e la separazione nello Stato moderno, di Stato e società civile. Egli considera dunque un fenomeno di transizione la società medievale, nella quale gli *Stände* hanno *immediatamente* una funzione ed un'attività politica, e la società borghese-moderna, nella quale la separazione di Stato

e società civile è compiuta come separazione decisa di pubblico e privato, nella quale sono aboliti gli *Stände*, cioè le distinzioni di casta e di corporazione con significato politico, ed al di sotto d'una sfera *formalmente egualitaria*, perdurano le differenze *di classe*, soltanto *economiche*, le quali però non mancano di riflettersi anche sul piano politico come *mancanza di contenuto* dell'eguaglianza politica, e quindi come disuguaglianza integrale, come scissione dell'organismo comunitario. E considerando questo fenomeno di transizione, nel quale gli *Stände* non sono ancora stati aboliti, come nella costruzione hegeliana e nello Stato prussiano, o anche nel quale la stessa uguaglianza politica non è stata raggiunta da tutto il popolo, come negli altri Stati del tempo nei quali, ad esempio, le differenze di censo mantengono un significato *politico* (limitazione del diritto elettorale) si trova egli stesso, con la sua critica, in un momento di transizione. Perché le acquisizioni che egli ha guadagnate riguardo al *formalismo* dello Stato moderno in generale vanno, per cosí dire, al di là dello stesso materiale e degli stessi strumenti critici che egli ha sotto mano, ma mancano d'una esauriente pienezza di contenuto giustificativo. C'è, insomma, una ragione ancora piú vera per cui lo Stato moderno "non è lo Stato del popolo," e non lo è *neppure* se esso ha abolito *qualsiasi* differenza *politica*, neppure se è giunto al suffragio universale. Giunto al suffragio universale lo Stato politico ha soltanto compiuto sé stesso come Stato politico, e resa totale la separazione di Stato e società civile, ma non è pervenuto ad un'uguaglianza reale, quindi neppure ad una *vera democrazia*. E questa ragione piú vera è che lo Stato politico è Stato borghese, e mantiene, al di sotto della sfera dell'universalità politica formale, la divisione della società civile in *classi* economiche. Ed a questo punto ci sembra indispensabile, per dare al lettore tutti gli elementi d'una chiara comprensione del problema, ed anche per mostrargli qual è la meta alla quale ora il pensiero di Marx sta faticosamente aprendosi un varco, di anticipare qui la citazione di alcuni passi della *Questione ebraica* (lo scritto che Marx iniziò subito dopo la *Kritik*) nei quali la soluzione del problema è data nella maniera piú chiara e dispiegata proprio perché Marx ha *compiuto* il passaggio da una concezione radical-democratica ad una concezione socialista.

"Lo Stato in quanto Stato annulla, ad es., la *proprietà privata*, l'uomo dichiara soppressa *politicamente* la proprietà privata non appena esso abolisce il *censo* per l'eleggibilità attiva e passiva,

come è avvenuto in molti Stati nord-americani [...]. Non è forse idealmente soppressa la proprietà privata, dacché il nullatenente diviene legislatore del proprietario? Il *censo* è l'ultima forma *politica* di riconoscimento della proprietà privata.

"Tuttavia, con l'annullamento politico della proprietà privata non solo non viene soppressa la proprietà privata, ma essa viene addirittura presupposta. Lo Stato sopprime nel suo modo le differenze di *nascita*, di *condizione*, di *educazione*, di *occupazione*, dichiarando che nascita, condizione, educazione, occupazione non sono differenze politiche, proclamando ciascun membro del popolo partecipe *in egual misura* della sovranità popolare, senza riguardo a tali differenze, trattando tutti gli elementi della vita reale del popolo dal punto di vista dello Stato. Nondimeno lo Stato lascia che la proprietà privata, l'educazione, l'occupazione *operino* nel *loro* modo, cioè come proprietà privata, come educazione, come occupazione, e facciano valere la loro *particolare* essenza. Ben lungi dal sopprimere queste differenze *di fatto*, lo Stato esiste piuttosto soltanto in quanto le presuppone, sente sé stesso come *Stato politico*, e fa valere la propria *universalità* solo in opposizione con questi suoi elementi [...]. Lo stato politico perfetto è per sua essenza la *vita* dell'uomo *come genere*, in *opposizione* alla sua vita materiale. Tutti i presupposti di questa vita egoistica continuano a sussistere *al di fuori* della sfera dello Stato, nella *società civile*, ma come caratteristiche della società civile. Là dove lo Stato politico ha raggiunto il suo vero sviluppo, l'uomo conduce non soltanto nel pensiero, nella coscienza, bensí nella *realtà*, nella *vita*, una doppia vita, una celeste e una terrena, la vita nella *comunità politica* nella quale egli si afferma come *comunità*, e la vita nella *società civile* nella quale agisce come *uomo privato*, che considera gli altri uomini come mezzo e degrada sé stesso a mezzo e diviene trastullo di forze estranee."

Piú oltre, dopo d'aver raffigurato la condizione medievale, nella quale "le funzioni e le condizioni di vita della società civile erano ancor sempre politiche, anche se politiche nel senso della feudalità," in una pagina che ha diversi addentellati con quella della *Kritik* che abbiamo dianzi letta, prosegue:

"La rivoluzione politica che abbatté questa potenza sovrana [dello Stato medievale] e innalzò gli affari dello Stato ad affari del popolo, che costituí lo Stato politico come affare *generale*, cioè come Stato reale, spezzò necessariamente tutti gli stati (*Stände*)

corporazioni, arti, privilegi, che erano altrettante espressioni della separazione del popolo dalla sua essenza comune. La rivoluzione politica soppresse con ciò il *carattere politico della società civile.* Essa spezzò la società civile nelle sue parti costitutive semplici, da un lato gli *individui*, dall'altro gli *elementi materiali e spirituali* che costituiscono il contenuto della vita, la situazione civile di questi individui. Essa svincolò lo spirito politico, che era parimenti diviso, disgiunto, disperso nei diversi vicoli ciechi della società feudale; lo raccolse da tale smembramento, lo liberò dalla sua mescolanza con la vita civile e lo costituí come la sfera della comunità, dell'*universale* attività del popolo, in una ideale indipendenza da quegli elementi *particolari* della vita civile. La determinata attività e le determinate condizioni di vita decaddero a significato solo individuale. Esse non formarono piú il rapporto universale dell'individuo nei confronti della totalità dello Stato. La cosa pubblica in quanto tale divenne piuttosto l'affare generale di ciascun individuo, e la funzione politica la sua funzione universale.

"Soltanto, il compimento dell'idealismo dello Stato fu contemporaneamente il compimento del materialismo della società civile. L'abbattimento del giogo politico fu contemporaneamente l'abbattimento dei legami che tenevano vincolato lo spirito egoista della società civile. L'emancipazione politica fu contemporaneamente l'emancipazione della società civile dalla politica, dall'*apparenza* stessa d'un contenuto universale. [capov.] La società feudale era dissolta nel suo fondamento: l'*uomo*. Ma l'uomo quale realmente era, in quanto suo fondamento, l'uomo *egoista*. [capov.] Quest'uomo, il membro della società civile, è ora la base, il presupposto dello Stato politico. Egli è da esso riconosciuto come tale nei diritti dell'uomo. [capov.] La libertà dell'uomo egoista e il riconoscimento di questa libertà è però piuttosto il riconoscimento dello *sfrenato* movimento degli elementi spirituali e materiali che formano il contenuto della sua vita."

E in conclusione: "Solo quando l'uomo reale, individuale, riassume in sé il cittadino astratto, e come uomo individuale nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, nei suoi rapporti individuali è divenuto *membro della specie umana*, soltanto quando l'uomo ha riconosciuto e organizzato le sue 'forces propres' come forze *sociali*, e perciò non separa piú da sé la forza sociale nella figura della forza *politica*, soltanto allora l'emancipazione umana è compiuta."[132]

Il lettore avrà già colto in piú d'un caso le forti risonanze che questi testi presentano nei confronti di quelli della *Kritik*, ed anche il valore risolutivo di essi nei confronti del valore problematico di quelli precedenti. Proprio lo Stato politico che ha raggiunto il suffragio universale e la sovranità popolare *politica* non ha fatto che compiere la propria essenza di Stato politico; non che far *discendere* la costituzione politica come *uno dei* modi di vita del popolo accanto agli altri, a quelli reali e sociali, lo Stato politico ha con ciò compiuto anche la separazione di sé dalla società civile, realizzando una *emancipazione ed una uguaglianza soltanto politiche e astratte*, ed abbandonando la società civile alla disuguaglianza ed al reale asservimento dei molti. Si risolve così il problema che nei testi della *Kritik* che abbiamo finora letti rimaneva irrisolto, di qual senso potesse avere il "formalismo" dello Stato politico — l'intuizione piú felice, giusta e pregnante di quell'opera — una volta che fosse stato abolito l'"elemento degli stati" con una funzione politica: di come potesse ancora continuare a sussistere, dopo questa abolizione, la "menzogna" dello Stato politico. Essa sussiste semplicemente perché le differenze sociali, abbandonata la forma medievale di differenze di *ceti* economico-politici o sociali-politici, rimangono, ridotte alla loro essenza piú genuina, di differenze economico-sociali, semplificate e purificate dal compromesso di sfera sociale e politica, che ancora poteva produrre l'illusione liberal-radicale, che cioè il superamento del loro significato *politico* significasse un superamento integrale, e conducesse alla vera democrazia, cioè ad una comunità d'uguali.

Si chiarisce, però, a questo punto, l'importanza delle analisi della *Kritik* che finora conosciamo, anzitutto dal punto di vista genetico, della formazione del pensiero sociale di Marx, e quanto sarebbe sciocco metterle da parte come espressioni d'un Marx "ancora radicale." Perché Marx non aveva altra strada per giungere alla soluzione della *Judenfrage* se non quella *che ripercorresse lo stesso cammino della storia*, dal feudalesimo all'età moderna, ed il "formalismo" dello Stato moderno non poteva risultargli chiaro se prima esso non gli fosse apparso nella sua forma piú evidente, quella dell'ibridismo dello Stato hegeliano e dello Stato non ancora giunto al suo compimento come Stato politico e che ancora contaminava la disuguaglianza *politica* medievale con la pretesa eguaglianza *politica* dello Stato moderno. Niente, insomma, avrebbe potuto indirizzare Marx alla considerazione della

contraddizione fra sfera sociale e sfera politica se prima *questa stessa* contraddizione (perché è pur sempre *di essa* che si tratta) non fosse essa stessa apparsa residuamente riflessa nella stessa sfera politica. Ma proprio nella sfera politica la contraddizione fra una rappresentanza d'interessi particolari, di ceto, e il compimento dell'"affare generale" mostra come la sua essenza non sia politica, ma sociale, perché l'essenza dei *ceti* è sociale, quindi la contraddizione apparentemente politica si rivela, e del resto subito anche se in forma ancora astratta, come una contraddizione piú larga, che riguarda le due sfere complessivamente, quella politica e quella della "società civile," come Marx ha già detto, e come chiarirà meglio nel seguito, avvicinandosi ancor piú alla soluzione della *Judenfrage*; mentre ciò è facilitato dalle aporie logiche che sono presenti nella deduzione hegeliana, che felicemente ha impostato la questione come quella d'un rapporto di *condizionalità fra le due sfere*, pur intendendo tal rapporto alla rovescia, come del resto è coessenziale ad una veduta rigorosamente politica, all'autorappresentazione che lo Stato politico può cercar di delineare.

Ma nella *Kritik* c'è già qualcosa di piú d'una denuncia della contraddizione *politica*. Anzitutto, la dichiarazione che la contraddizione sussiste fra la sfera dello Stato e quella della società civile, ed una ulteriore elaborazione del problema che vedremo presto; in secondo luogo la denuncia del "formalismo" dello Stato *moderno* la quale presenta un'*eccedenza critica funzionale* nei riguardi dello stesso oggetto immediato (le rappresentanze per mezzo di ordini) in quanto *non perde la sua validità* una volta superato il piano generale in cui s'inquadra, ma non solo la conserva, quanto ne acquista la vera pienezza. In terzo luogo, la proposta soluzione d'un abbassamento della costituzione politica al livello degli altri modi di vita reale (quelli sociali!) del popolo implica un'analoga *eccedenza risolutiva* rispetto alla soluzione democratico-radicale, che non abbassa affatto la determinazione politica o costituzionale al livello della socialità, ma anzi la solleva nel "cielo" della trascendenza formale ben piú compiutamente, perché senza compromessi e senza residui, dello Stato hegeliano criticato da Marx.

E saremmo addirittura tentati di dire che la soluzione di Marx nella *Kritik*, in tutta la sua astrattezza generalissima, non manca di presentare un interesse anche dopo la soluzione piú matura, e socialista, della *Judenfrage*, specialmente riguardo al problema piú difficile e dibattuto del nostro tempo, quello dei rapporti fra so-

cialismo e democrazia. Perché questo problema si presenta oggi, fra l'altro, come problema del rapporto fra l'emancipazione sostanziale, o sociale, e l'emancipazione formale, raggiunta dallo Stato politico. Il superamento dello Stato politico, della costituzione politica — che è quanto dire della stessa scissione fra vita sociale e vita politica — non può implicare che l'emancipazione sociale significhi la perdita dell'uguaglianza *formale* dei membri della comunità: non si tratterà piú d'un'uguaglianza soltanto *politica*, perché la *limitazione politica* è essa stessa un effetto della separazione fra contenuto e forma della vita della comunità, ha senso soltanto nella sede e nella condizione di questa separazione, e perciò resta vera la teoria marxista-leninista del "deperimento dello Stato" e, al limite, della fine dello *Stato politico* (e "Stato politico" è un'endiadi). Ma, ripetiamo, la prospettiva del superamento della separazione fra vita politica e vita sociale non può significare la perdita delle garanzie d'uguaglianza *formale* dei membri della comunità: il che appare oggi come esigenza d'una "*legalità* socialista," che dunque non solo dev'essere compatibile, ma necessariamente connessa col fatto della socializzazione dei mezzi di produzione e dell'emancipazione sociale. Il problema è quello del *destino della costituzione in generale* anche dopo il superamento della costituzione *politica*. Ora, la soluzione marxiana della *Kritik* naturalmente integrata con la soluzione socialista della *Judenfrage*, può indicare che il superamento della scissione fra vita sociale e vita politica, riunificando organicamente tutti i "modi di vita reale" della comunità sotto la determinazione della socialità e dell'uguaglianza sociale, se avvia a deperimento lo Stato politico (che del resto è inteso da Marx nella *Critica del programma di Gotha* e da Lenin in *Stato e rivoluzione* come "sistema di violenza" tendente a conservare il dominio della classe borghese, e quindi, nei termini del nostro problema, la separazione di Stato e società civile) ed anche la costituzione *politica* come *sanzione* della separazione fra la sfera sociale e la sfera politica, non sopprima l'esigenza costituzionale *ut sic*, cioè l'esigenza d'una fondazione di garanzie formali che, evidentemente, non si rivolgeranno piú ai "modi di vita" scissi e disorganici dello Stato politico, ma precisamente ai "modi di vita reali" della comunità, sostituendo, tra l'altro, alla *rappresentanza politica* la *delegazione commissariale* da parte del popolo per la trattazione dell'*affare generale*. Ed anche su quest'ultimo problema la *Kritik* non mancherà di

presentarci, oltre ad una complessa elaborazione, anche qualche suggestione molto pregnante.

Ma ritorniamo alla *Kritik*, per considerare le pagine che, prima di affrontare la critica della deduzione hegeliana della nobiltà di maggiorasco, concludono sull'argomento degli *Stände* in generale avvicinandosi sempre piú alla soluzione della *Judenfrage* e in qualche punto addirittura cogliendola, sia pure per fugaci accenni. Marx riprende per un momento in considerazione il testo del paragrafo 303, nel quale si deduceva il primo *Stand*, dei funzionari, e insieme si cercava di separare da esso gli altri due. Hegel aveva detto: "Il medesimo [lo *Stand* privato] non può ora apparire, qui, né come semplice massa indistinta, né come una moltitudine risolta nei suoi atomi, ma come *ciò che esso è già*, vale a dire differenziato nello *stato* che si fonda sul rapporto sostanziale e in quello che si fonda sui bisogni particolari e sul lavoro che li media (par. 201 sgg.). Solo cosí, in questo riguardo, l'elemento *particolare*, reale *nello* Stato, si congiunge veramente col generale."[113] Marx osserva:

"In quanto è una 'mera massa indivisa' la società civile (*lo stato privato*) non può certo apparire nella sua attività legislativa-di stato (*gesetzgeberisch-ständischen*), ché la mera 'massa indivisa' esiste soltanto nella 'rappresentazione' della 'fantasia,' non nella *realtà*. Nella realtà ci sono soltanto delle masse piú o meno grosse (città, borghi ecc.). Queste masse, o meglio, questa massa non solo *appare*, ma è ovunque realiter 'una moltitudine dissolta nei suoi atomi' e come atomica essa *deve* apparire e prodursi nella sua attività *politica*-di stato. Lo *stato privato*, la società civile, non può qui apparire 'come *ciò che è già*,' e in effetti che cosa esso è già? È *stato privato*, cioè opposizione allo Stato separazione da esso. Per attingere 'significato e attività politici' esso deve piuttosto rinunciare a ciò che è già come *stato privato*. Per ciò soltanto esso consegue il suo 'significato *politico*' e la sua 'attività politica.' Questo atto politico è una completa transustanziazione. In esso la società civile si deve staccare da sé stessa in quanto società civile, in quanto stato privato, e far valere una parte del suo essere che non solo non ha niente di comune con l'esistenza civile reale del suo essere, ma che le è direttamente opposta.

"Ciò ch'è la *legge generale* si mostra qui nell'individuo. Società civile e Stato sono separati. Dunque, cittadino dello Stato e citta-

dino semplice, membro della società civile, sono anch'essi separati. Il cittadino deve, dunque, operare una *rottura essenziale* seco stesso. Come *cittadino reale* esso si trova in una doppia organizzazione: quella *burocratica* — ch'è una esterna, formale determinazione dello Stato trascendente, del potere governativo, che non tocca il cittadino e la sua realtà indipendente — e quella *sociale* (*sozialen*), l'organizzazione della società civile. Ma in questa esso sta, come *uomo privato*, fuori dello Stato: essa non tange lo Stato politico come tale. La prima è un'organizzazione statale, a cui esso cittadino offre sempre la *materia*. La seconda è un'*organizzazione civile*, la di cui materia non è lo Stato. Nella prima lo Stato si rapporta come opposizione formale al cittadino, nella seconda questi si rapporta come opposizione materiale allo Stato. Per comportarsi, dunque, come *reale cittadino dello Stato*, e attingere significato e attività politici, esso è costretto a uscir fuori dalla sua realtà civile, ad astrarsi da essa, a ritrarsi da tutta questa organizzazione nella sua individualità; ché l'unica esistenza ch'esso trova per la sua qualità di cittadino dello Stato è la sua pura, nuda, *individualità*, essendo compiuta, senza di lui, l'esistenza dello Stato come governo, ed essendo compiuta, senza lo Stato, la sua esistenza nella società civile. Solo in contraddizione con queste *uniche comunità esistenti*, solo in quanto *individuo*, esso può essere *cittadino dello Stato*. La sua esistenza come cittadino dello Stato è un'esistenza ch'è situata fuori della sua esistenza *comune* ed è dunque puramente *individuale*. Il 'potere legislativo,' in quanto 'potere,' è soltanto *l'organizzazione*, il *corpo comune*, ch'essa *deve* avere. *Prima* del 'potere legislativo' la società civile, lo stato privato, *non esiste* come *organizzazione statale*, e affinché pervenga a esistenza siffatta, occorre che la sua *reale organizzazione*, la reale vita civile, sia posta come *non esistente*, ché l'elemento di stato del potere legislativo ha precisamente la determinazione di porre come *non esistente* lo *stato privato*, la *società civile*. La separazione della società civile dallo Stato politico appare necessariamente come una separazione del cittadino *politico*, del cittadino dello Stato, dalla società civile, dalla sua propria effettiva empirica realtà, ché in quanto idealista dello Stato esso è un *tutt'altro ente, diverso* dalla sua realtà, distinto, opposto. La società civile effettua qui entro sé stessa il rapporto di Stato e società civile, che d'altra parte esiste già come *burocrazia*. Nell'elemento di stato l'universale diventa realmente *per sé* ciò ch'esso è *in sé*, cioè l'*op-*

*posto* del *particolare*. Il cittadino semplice deve abbandonare il suo stato, la società civile, lo *stato privato*, per pervenire a significato e attività politici, ché precisamente questo stato sta fra l'*individuo* e lo *Stato politico*."[134]

Noteremo come in questo testo Marx, pur partendo dalla prospettiva (obbligata, del resto, dato l'oggetto immediato della critica, cioè il testo di Hegel) d'una critica dell'"elemento politico di stato," cioè della funzione politica degli ordini, quindi d'una critica del *compromesso* fra struttura medievale e struttura moderna che gli *Stände* hegeliani rappresentano, riesce a distaccarsene per considerare il problema *da un punto di vista piú generale*, che proprio perché tale è comprensivo anche delle ragioni d'una critica della struttura *pienamente moderna* dello Stato, cioè di quello Stato che, come dirà nella *Questione ebraica*, ha "compiuto" la propria essenza di Stato politico. La separazione di Stato e società civile, già individuata da Marx come caratteristica sia dello Stato hegeliano che dello Stato moderno in generale, fa sí che anche l'uomo sia scisso nelle figure del cittadino dello Stato e del membro della società civile. Ora — ed è l'elemento nuovo e caratteristico di questo testo — lo Stato e la società civile sono ciascuno una *organizzazione* diversa dall'altra e ad essa contrapposta. Per entrare nell'organizzazione statale il cittadino (*Bürger* è un termine ambivalente, e significa tanto il cittadino dello Stato quanto il membro della società civile) deve abbandonare l'organizzazione sociale, e presentarsi, per cosí dire, allo Stato, da semplice *individuo*. A differenza dalla *Judenfrage* Marx non considera *la società civile*, come il regno della dispersione individualistica *kat'exochén* — dell'individuo "egoista," dirà allora con un riflesso morale delle letture di socialisti utopisti che andrà facendo — e lo Stato politico come l'astratta ed illusoria sua organizzazione, astratta ed illusoria perché non può che sanzionare, attraverso la formulazione dei diritti civili come *diritti naturali*, lo stesso individualismo della società civile; ma sembra ancora accreditare alla società civile una struttura comune, che soltanto è opposta a quella dello Stato. Poi Marx ritorna subito, e tipicamente, all'"elemento di stato," al compromesso sociale-politico che esso rappresenta, per dire che esso fa sí che la stessa società civile riproduca al suo interno la scissione, piú generale, fra sé e lo Stato, cioè fra universale e particolare. La conclusione è che lo "stato privato" non può, come vorrebbe Hegel, assumere *esso* una funzione politica perché l'indi-

viduo, per diventare membro dello Stato, cioè cittadino, deve abbandonarlo.

Sembrerebbe, questa, una conferma del fatto che Marx sia ancora fermo, qui, alla sua posizione democratico-radicale di partenza. Eppure non è cosí: i testi che seguono ci dimostrano chiaramente come il pensiero di Marx sia in movimento, e cioè come in generale nella *Kritik*, come noi pensiamo, Marx non sia piú semplicemente un democratico e non sia ancora un socialista, ma stia appunto evolvendo dall'una all'altra concezione. Il lettore noterà anche come Marx imposti ora il problema con molta consapevolezza: egli infatti, poco oltre, dice:

"Consideriamo soltanto il sistema *degli stati* e il sistema *rappresentativo*. È un progresso della storia che ha mutato gli *stati politici* in *stati sociali* (*soziale* Stände), in modo che, come i cristiani sono eguali in cielo e ineguali in terra, cosí i singoli membri del popolo sono *eguali* nel cielo del loro mondo politico e ineguali nell'esistenza terreste della *società*. La trasformazione propriamente detta degli *stati politici* in *civili* accadde nella *monarchia assoluta*. La burocrazia fece valere l'idea dell'unità contro i diversi Stati nello Stato. Ciò nondimeno, anche a lato della burocrazia del potere governativo assoluto, la *distinzione sociale* degli stati rimase una distinzione politica, *politica all'interno* e accanto alla burocrazia del potere governativo assoluto. Soltanto la Rivoluzione fancese condusse a termine la trasformazione degli stati *politici* in *sociali*, ovvero fece delle *differenze di stato* (*Ständeunterschiede*) della società civile soltanto delle differenze *sociali*, delle differenze della vita privata, che sono senza significato nella vita politica. Fu con ciò compiuta la separazione di vita politica e di società civile.

"Gli stati della società civile si trasformarono parimente: la società civile con la sua separazione da quella politica era divenuta un'altra. Lo *stato* in senso medievale sussistette soltanto dentro la burocrazia stessa, dove la posizione civile e quella politica sono immediatamente identiche. E di fronte sta la società civile come *stato privato*. La distinzione di stato non è piú, qui, una distinzione secondo il *bisogno* e il *lavoro* in quanto corpo autonomo. L'unica differenza generale, *superficiale e formale*, è qui ancora soltanto quella di *città* e *campagna*. Ma entro la stessa società la differenza si è svolta in cerchie mobili, non fisse, il cui principio è l'*arbitrio*. E *denaro* e *cultura* ne sono i criteri capitali. Ma non qui, è nella critica dell'esposizione hegeliana della società civile che abbiamo da

svolgere ciò. Basta. Lo stato della società civile non ha come suo principio né il bisogno, ch'è un momento naturale, né la politica. È una divisione di masse che si formano fugacemente, la cui stessa formazione è arbitraria e *non* è un'organizzazione.

"Caratteristico è soltanto che la *mancanza di beni* e la *condizione del lavoro diretto*, del lavoro concreto, costituiscono meno uno stato della società civile che non il terreno su cui posano e si muovono le sue cerchie. Lo stato caratteristico, in cui posizione politica e posizione civile coincidono, è solo quello dei *membri del potere governativo*. Lo stato attuale della società mostra già la sua differenza dallo stato di una volta della società civile in questo: che esso non è, come una volta, qualcosa di comune, una comunità che tiene l'individuo, ma è in parte caso, in parte lavoro ecc. dell'individuo, si attenga questi al proprio *stato* [*Stand*, sempre, ma stavolta nel senso di condizione, di *status*] o no; è uno *stato* ch'è a sua volta soltanto una determinazione *esteriore* dell'individuo, ché esso stato non è inerente al suo lavoro e non si rapporta all'individuo come un'oggettiva comunità, organizzata secondo leggi stabili e aventi con lui stabili relazioni. Esso, piuttosto, non è in alcun *reale* rapporto con l'agire sostanziale dell'individuo, col suo *reale stato*. L'esercizio della medicina non costituisce nessun particolare stato nella società civile. Un commerciante appartiene a uno stato diverso da quello di un altro commerciante, cioè a una diversa situazione *sociale*. Cosí come la società civile è separata da quella politica, la società civile si è separata, nel suo interno, in *stato* e in situazione *sociale*, per quante relazioni vi siano fra i due. Il principio della condizione civile ossia della società civile è il *godimento*, la *capacità di fruire*. Nell'acquistare significato politico il membro della società civile si stacca dal suo stato, dalla sua effettiva posizione privata; è colà soltanto che perviene come *uomo* ad aver significato, ovvero la sua determinazione come membro dello Stato, come ente sociale, si manifesta quale sua determinazione *umana*. Giacché tutte le altre sue determinazioni, nella società civile, *appaiono* come *inessenziali* all'uomo, all'individuo, come determinazioni *esteriori*, necessarie, è vero, alla sua esistenza d'assieme, cioè quale legame con l'assieme, ma legame di cui può altrettanto bene sbarazzarsi in seguito. (L'attuale società civile è il principio realizzato dell'*individualismo*; l'esistenza individuale è lo scopo ultimo: attività, lavoro, contenuto ecc., sono *soltanto* dei mezzi.)

"La *costituzione di stati*, quando non è una tradizione medievale, è il tentativo di rigettare, in parte, l'uomo dentro la stessa sfera politica, nella limitatezza della sua sfera privata, di fare della sua particolarità la sua coscienza sostanziale, e per il fatto che la distinzione di stato esiste politicamente farne di nuovo una distinzione sociale.

"L'*uomo reale* è *l'uomo privato* dell'attuale costituzione dello Stato.

"Lo *stato* ha soprattutto il significato: che la *differenza*, la *separazione*, sono *l'esistenza* del singolo. Il modo di vivere, l'attività ecc., di questi, invece di farne un membro, una funzione della società, ne fa un'*eccezione* della società, è il suo privilegio. Che tale *differenza* non sia solo una differenza *individuale*, ma si stabilisca come *comunità*, stato, corporazione, ciò non soltanto non sopprime la sua natura esclusiva, bensí ne è piuttosto soltanto l'espressione: invece di essere, la singola funzione, funzione della società, è costituita piuttosto in una società per sé. Non solo lo *stato* si basa sulla *separazione* della società come legge generale; essa separa l'uomo dal suo essere generale, ne fa un animale che coincide immediatamente con la sua determinatezza. Il medioevo è la *storia animale* dell'umanità, la sua zoologia.

"Il tempo moderno, la *civiltà* (*Zivilisation*) commette l'errore inverso.

"Separa l'essere *oggettivo* dell'uomo da questi, come un essere soltanto *esteriore*, materiale. Non assume il contenuto dell'uomo come la vera realtà di questi."

Giunto a questo punto, Marx aggiunge: "Il resto in proposito si spiegherà nella sezione: 'società civile.'" Poco oltre, prosegue concludendo:

"Allorché la struttura della società civile era ancora politica e lo Stato politico era la società civile, questa *partizione*, questo *sdoppiamento* del significato degli stati, non c'erano. Gli stati non *significavano* già *questa* cosa nel mondo civile e un'*altra* in quello politico. Essi non già acquistavano un *significato* nel mondo politico, bensí vi *significavano* sé stessi. Il dualismo di società civile e di Stato politico, che la costituzione per stati crede di risolvere con una *reminiscenza*, viene fuori in tal guisa che la *distinzione degli stati* (la distinzione della società civile in sé stessa) acquista nella sfera *politica* un altro significato che nella civile. C'è qui apparente identità, *medesimo soggetto*, ma con una determinazione

*essenzialmente diversa*, dunque in verità c'è un *doppio* soggetto, e questa *illusoria identità* (essa è già illusoria perché il *reale soggetto*, l'uomo, nelle diverse determinazioni della sua essenza, rimane eguale a sé stesso, non perde la sua identità, ma qui non l'uomo è soggetto, bensí l'uomo è identificato con un predicato, lo stato, e nello stesso tempo si afferma che esso è in questa *specifica determinazione* e in un'*altra*, che esso, come questa specifica, esclusiva limitazione, è *altro* che non tale limitazione) è mantenuta artificiosamente mediante la riflessione che, una volta, la distinzione civile degli stati riceve come tale una determinazione che le deriva dalla sfera politica, e un'altra volta essa riceve una determinazione, nella sfera politica, che non le deriva dalla sfera politica, bensí dal soggetto della sfera civile. Per rappresentare quel soggetto delimitato, il determinato stato (la distinzione di stato), come l'essenziale soggetto dei due predicati, questi vengono entrambi mistificati e sviluppati in una doppia figura illusoria, indeterminata." E dopo aver insistito ancora per alcuni righi su questa contraddizione espressa in forma logica, conclude:

"È la maniera *acritica, mistica*, di *interpretare* un'*antiquata concezione del* mondo nel senso di una moderna, onde la prima diventa nient'altro che qualcosa di infelicemente ibrido, in cui la forma inganna il significato e il significato la forma, e né la forma perviene al suo significato e ad esser reale forma, né il significato perviene alla forma e ad esser reale significato. Questa *acrisia*, questo *misticismo*, è altrettanto l'enigma delle moderne costituzioni (*kat'exochén* di quelle per stati) che il mistero della filosofia hegeliana, della *filosofia del diritto* e *della religione* prima di tutto.

"Ci si libera nel modo migliore da questa illusione se si prende il significato per quello che è, per la *determinazione propriamente detta*, e se ne faccia come tale il soggetto e si confronti se il soggetto suo *presunto appartenente* è il suo *reale predicato* e se esso rappresenta la sua essenza e la sua realizzazione."[135]

Abbiamo dovuto riportare per intero questa sequenza di pagine della *Kritik* perché essa contiene in sintesi tutta l'elaborazione del problema d'una critica dello Stato moderno quale ora Marx può realizzare in quest'opera, e la contiene in tutta la sua complessità, presentandone insieme i punti piú alti e che maggiormente s'avvicinano ad una sua soluzione, ma anche i limiti e gl'impacci che ancora l'impediscono.

Riassumiamo per un momento i termini del problema. L'og-

getto immediato della critica di Marx è la deduzione hegeliana degli *Stände* come articolazioni del potere legislativo e, piú precisamente, di due di essi (escluso lo *Stand* "generale," dei funzionari) chiamati anche insieme "stato privato," come trasfigurazioni *politiche* della società civile, come il "farsi politica" della società civile stessa: dunque, come fattori di quella mediazione onde si sana (nelle intenzioni di Hegel) la divisione di Stato politico e società civile e si costituisce dialetticamente l'intero dell'organismo statuale. La prima acquisizione, del resto non difficile in via generale perché già raggiunta da tutto il contemporaneo pensiero politico liberal-radicale, è che gli *Stände*, cioè gli ordini con investitura politica (legislativa, parlamentare), sono un compromesso fra la concezione medievale e quella moderna delle istituzioni politiche: nel medioevo la società civile, economica, è immediatamente società politica, quindi gli *Stände* hanno immediatamente sia una funzione sociale che una funzione politica. Nello Stato moderno gli *Stände* sono soppressi, la comunità politica realizza l'eguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge indipendentemente dalle differenze della loro situazione sociale, cioè economica. La costruzione hegeliana riflette invece la condizione di quegli Stati, come la Prussia, nei quali la rappresentanza politica è ancora regolata secondo il sistema corporativo, per "stati," i quali, però, non corrispondono piú alla reale struttura della società, che è già una struttura sostanzialmente borghese-moderna, anche se poco sviluppata, specie dal punto di vista industriale. Dicevamo che questa prima acquisizione critica non è però né difficile né originale; in Germania esiste da tempo una corrente liberal-radicale che esprime la voce della borghesia piú avanzata che guarda agli Stati che guidano il progresso civile del tempo, Francia e Inghilterra. Critiche al sistema degli *Stände* sono abbastanza frequenti, e noi conosciamo già alcuni episodi di questo movimento, negli stessi articoli di Marx sulla *Renana.*

Ma le elaborazioni che abbiamo seguite nella *Critica del diritto statuale hegeliano* non si fermano a questa prima e piú ovvia acquisizione. Marx compie qui almeno altri due passi molto importanti; il problema sta nel vedere se egli ne compia anche un terzo, il piú decisivo. I due passi che certamente questi testi ci documentano riguardano, il primo, il rigore della metodologia critica (denunzia dell'empirismo surrettizio nelle ipotesi assolute) che, evidentemente, ha una validità funzionale che eccede di gran lunga

già inerente alla naturalità. Quindi, deve rivendicare il carattere umano, di valore, *generico*, della stessa sensibilità, del bisogno ecc., insomma, della naturalità in tutte le sue espressioni. Tale punto di vista, ponendo alla base della concezione umanistica una naturalità emancipata dai limiti dell'animalità, configura un *nuovo materialismo* che si rivelerà suscettibile di quella sua funzionalizzazione storica che già si annuncia in questo testo, nella sua terza parte, che opera la connessione fra natura e storia. Ed essendo la storia "storia naturale" dell'uomo, storia della sua naturalità e della sua genericità, ed esprimendosi queste nell'attività produttiva, la storia umana è storia dell'umana produzione, ed in essa i prodotti umani si distribuiranno in corrispondenti livelli di condizionalità, dunque le produzioni "materiali" alla base, quelle "spirituali" o culturali (compresi il diritto e la politica) in posizione sovrastrutturale. Anche se non ancora formulato, il materialismo storico si pone in un rapporto di massima consequenzialità con questa, che possiamo dire la vera conclusione dell'"umanismo positivo"; mentre, beninteso, le esigenze della formulazione daranno luogo alle trasformazioni cui abbiamo accennato ed a tutte quelle che ne conseguono.

Dopo questa digressione, che vale però come sviluppo e conclusione della esposizione dell'umanismo positivo," Marx ritorna al testo di Hegel che abbiamo riportato, per giudicarne criticamente i numeri da 3 a 6 della disarticolazione che ne aveva operato. Il tema è quello della riappropriazione, e la tesi critica di Marx è che la riappropriazione hegeliana non è che una conferma dell'alienazione.

"Abbiamo già visto. La [ri]appropriazione dell'ente alienato oggettivo o la soppressione dell'oggettività nella determinazione dell'*alienazione* — e quest'ultima deve procedere dall'indifferente estraneità alla reale alienazione ostile — ha per Hegel a un tempo principalmente il significato di sopprimere l'*oggettività*, in quanto non il carattere *determinato* dell'oggetto, bensí il suo carattere *oggettivo* è per l'autocoscienza lo scandalo dell'alienazione. L'oggetto è quindi un che di negativo, che si sopprime da sé, una *nullità*. Questa nullità del medesimo ha per l'[auto]coscienza non solo un significato negativo, ma anche *positivo*, ché tale *nullità* dell'oggetto è precisamente l'auto-*conferma* della non oggettività, della *astrazione*, di sé stesso. Per la *stessa* [auto]*coscienza* la nullità dell'oggetto ha, perciò, un significato positivo: che essa *sa*

non significa disinteresse per le differenze e disuguaglianze sociali, di classe, bensí — almeno ad un primo livello, sul quale non si pretenda di trovare ciò che subentrerà solo molto piú tardi, cioè una teoria dello *sfruttamento* capitalistico — critica della proprietà privata, socialismo. È pervenuto Marx, nella *Kritik*, a questo risultato ultimo? È questo che i testi che abbiamo letti dovrebbero dirci.

La risposta non è facile, per tre ragioni preliminari. Primo: la conseguenzialità logica di quelli che noi abbiamo chiamato "passi" successivi appare a noi, oggi, dopo Marx e dopo la concezione materialistica della storia ed il socialismo scientifico; ma altrettanto inevitabile e sbrigativamente necessaria non poteva certo apparire al giovane Marx, lui solo destinato a conquistarli ed elaborarli; mentre gli mancano, per ora, anche i due aiuti di carattere ambientale che certamente lo spingeranno su questa strada, e cioè sia una seria esperienza dei testi dei socialismo utopistico (sappiamo che cosa Marx leggesse in questo torno di tempo, e anche, approssimativamente, che cosa avesse letto prima) e sia un contatto con le classi operaie ed artigiane che gli proponesse concretamente i problemi sociali, contatto che egli avrà soltanto di qui a poco, durante l'esilio parigino. Mentre per il resto non crediamo minimamente ad una inclinazione *istintiva* del giovane Marx verso i problemi sociali ed economici, e neppure verso le classi povere (dai documenti che conosciamo egli ci appare molto piú un intellettuale che tiene molto alla superiorità culturale, e di gusti alquanto aristocraticizzanti). L'unica testimonianza d'un suo interesse sociale e d'una sua indignazione umanitaria è l'articolo sui furti di legna: ma lí l'oggetto della critica, cioè i dibattiti della Dieta renana, presentava l'esosità, volgarità e disumanità dell'interesse privato in una forma cosí rivoltante che quella indignazione non conseguiva necessariamente a convinzioni socialiste, ma anche ad oneste convinzioni radicali, a parte il coraggio, l'acutezza, e la proficuità di quest'esperienza in ordine al futuro sviluppo di Marx, s'intende.

La seconda difficoltà d'una risposta al nostro quesito dipende dallo stesso andamento obbligato della critica di Marx, che deve condursi sul testo hegeliano, ed a questo deve ritornare ogni volta che se ne è allontanato, in quella sorta di "divagazioni" che però sono ora, per noi, la cosa piú importante. Onde avviene che tutte le volte che Marx cerca di allargare la sua considerazione da

una critica del sistema degli "stati" ad un giudizio sullo Stato politico veramente moderno che gli stati ha soppresso, lo stesso testo hegeliano che egli ha sotto gli occhi sembra incaricarsi di riportarlo indietro, di nuovo alla critica degli *Stände*, bloccando gli sviluppi che ci attenderemmo dalle espressioni piú pregnanti, che restano soltanto fuggevoli allusioni.

La terza difficoltà è specifica, e riguarda la compresenza di passaggi che sembrerebbero confermare la tesi del raggiungimento d'una prospettiva socialista da parte di Marx, e di passaggi che sembrerebbero escluderla; ma a questo punto non ci resta che ritornare alle pagine che abbiamo lette, per osservazioni piú determinate.

Esse ci offrono anzitutto una compiuta e matura caratterizzazione del progresso storico dei rapporti fra società e Stato, distinguendo la condizione medievale in cui gli stati sociali sono anche stati politici, la condizione delle monarchie assolute in cui gli stati sociali non sono piú *immediatamente* politici, cioè *detentori* del potere politico, che è passato al monarca, ma lo sono mediatamente in quanto resta loro l'unica funzione legislativa che ancora non sia devoluta all'arbitrio della decisione del monarca (parlamenti, "stati generali"), che poi si concretizza soprattutto nella concessione al sovrano dei necessari finanziamenti; e, al limite, la nuova condizione piú autenticamente "politica," o di maturazione dello Stato politico, rappresentata dall'abolizione degli *Stände* con figura politica. Subito dopo Marx cerca di presentare una conseguente trasformazione della stessa società civile, nella quale, egli dice, "la differenza si è svolta in cerchie mobili, non fisse, il cui principio è *l'arbitrio*. E *denaro* e *cultura* ne sono i criteri capitali." Ci sembra questo uno fra i testi piú importanti fra quelli che stiamo considerando, ma anche fra i piú difficili da interpretare; e non è un caso che Marx, come abbiamo visto, a questo punto interrompa bruscamente il discorso appena cominciato. Ma poi lo riprende subito per aggiungere: "Lo stato della società civile non ha come suo principio né il bisogno, ch'è in un momento naturale, né la politica. È una divisione di masse che si formano fugacemente, la cui stessa formazione è arbitraria e *non* è un'organizzazione." In questo testo ci par di poter cogliere la compresenza, estremamente problematica, d'una tendenza che spinge Marx verso la vera soluzione del problema, quando dice che il principio della distinzione della società civile moderna,

separata da quella politica (potremmo dire, anticipando, della società borghese) è "l'arbitrio," e soprattutto quando dice che "*denaro* e *cultura* ne sono i criteri capitali" (e infatti il traduttore ha l'occasione di ricordare in nota un passo della *Introduzione* alla *Kritik*, poi stampata sugli *Annali franco-tedeschi*, del Marx già comunista); ma anche d'una tendenza che ritarda quello sviluppo, quando lo stesso principio dell'"arbitrio" determina una divisione "di masse che si formano fugacemente," il che è senz'altro vero dal punto di vista d'un raffronto fra la società medievale, dalle corporazioni chiuse, e quella borghese-moderna, che presenta la possibilità astratta, cioè in definitiva *politica*, per l'individuo, di "cambiare stato" o situazione sociale, ma lo è molto meno quando l'analisi della stessa società borghese coglie la sua divisione in classi *nel senso moderno*, la divisione fra borghesia e *proletariato*, due "masse" evidentemente molto meno "fugaci" e "mobili" di quanto ora Marx non pensi.

Si obietterà che nella *Kritik* manca *il concetto di proletariato*, ed è giusto (e in parte è anche questo il nodo della questione, che ci fa pensare che gli "stati" della *Kritik* non riescano ad essere compiutamente le "classi" neppure quando Marx parla della società posteriore alla Rivoluzione francese); però i testi che abbiamo letti presentano, subito dopo, un intero capoverso di una elaborazione molto complessa dello stesso problema, nel quale ci pare di poter notare, piú evidente, la stessa compresenza di elementi contrastanti. Marx comincia col dire che nella società civile la "*mancanza di beni* e la *condizione del lavoro diretto*, del lavoro concreto" non costituiscono affatto uno "stato," e lo "stato" non si rapporta "all'individuo come un'oggettiva comunità, organizzata secondo leggi stabili e avente con lui stabili relazioni." Il lavoro reale è escluso dalla considerazione dell'appartenenza d'un individuo ad uno "stato," e reciprocamente lo "stato" è solo "una determinazione *esteriore* dell'individuo." Non è, insomma, il *lavoro* che fa lo "stato" d'un individuo, bensí la "situazione sociale," cioè "il *godimento*, la *capacità di fruire*"; e lo stesso termine "stato" viene, a un certo punto, a significare due cose, da un lato stato-situazione sociale, dall'altro "stato-lavoro," come appare letteralmente dal testo: "Esso [cioè *lo stato,* in un primo senso] non è in alcun *reale* rapporto con l'agire sostanziale dell'individuo, col suo *reale stato* [evidentemente in un *secondo* senso]." E non si tratta d'una distrazione di Marx, che invece avverte il

bisticcio, e lo assume consapevolmente dicendo che quindi la società civile si sdoppia in "stato" e "situazione sociale," dove il primo termine riguarda *il lavoro* (esempio, il medico, il commerciante), il secondo la situazione economica corrispondente al "criterio" della società civile, il "godimento" e la "capacità di fruire" (esempio, mancanza di "stato" del medico, diversa "situazione sociale" di due commerciati che invece compiono lo stesso lavoro). Se Marx non ha ancora colto il concetto moderno e socialista di "classe" (che significa la *divisione* della società in sfruttatori e sfruttati) è però certo che ha imboccato la strada giusta per giungervi, e questo appunto ci pare il senso di questo testo, in tutta la difficoltà *sostanziale* che esso presenta (la difficoltà, cioè non sta nell'interpretazione del passo, ma proprio nell'oggetto, nell'analisi che esso tenta). Infatti da un lato, Marx coglie che nella società civile (moderna) il lavoro è, comunque, separato dalla "situazione sociale" perché la situazione sociale non si regola sul lavoro, ma sul denaro; d'altro lato, però, egli non coglie la *cristallizzazione* delle *due* "masse" della società civile moderna, l'una di quelli che *possiedono* denaro e cultura, l'altra di quelli che si trovano nella condizione della "mancanza di beni" e del "lavoro diretto," ed al cui lavoro non soltanto non corrisponde un'adeguata "situazione sociale," ma incombe il singolare destino di procurare "godimento" e "capacità di fruire" agli appartenenti all'altra "massa," detentrice di denaro e cultura. Mentre resta però inteso che ciò significa solo che Marx non ha ricevuto il socialismo come un'ispirazione improvvisa, ma l'ha guadagnato compiendo, uno alla volta e molto faticosamente, i passi necessari. Il capoverso prosegue e conclude riprendendo il motivo del distacco dell'uomo dalla società civile nel momento del suo ingresso nello Stato, nel quale soltanto, aggiunge Marx con un ottimismo che presto abbandonerà, "perviene, come *uomo*, ad aver significato"; questo nel senso che soltanto in esso egli acquista significato come "ente sociale" che non toglie l'insignificanza alla quale egli è abbandonato nella società civile.

Dopo d'esser ritornato alla critica degli "stati," troviamo poco piú oltre uno dei testi che piú plausibilmente possono esser intesi come un'anticipazione della soluzione della *Judenfrage*; mentre nel medioevo, lo "stato" "separa l'uomo dal suo essere generale, ne fa un animale che coincide immediatamente con la sua determinatezza," il tempo moderno "commette l'errore inverso." Esso

"separa l'essere *oggettivo* dell'uomo da questi, come un essere soltanto *esteriore*, materiale. Non assume il contenuto dell'uomo come la vera realtà di questi." Il "contenuto" dell'uomo è il *lavoro*, che è escluso dalla considerazione dell'uomo come ente comune, nello Stato politico; mentre nella costituzione per "stati" il lavoro stesso era il fondamento non della comunità o "genericità" sociale dell'uomo, non era "funzionale sociale," ma al contrario, funzione di separazione della società in sé stessa nei diversi *Stände*. Quindi, il medioevo parte dal "contenuto" ma non lo conduce ad una forma universale; il tempo moderno separa il contenuto dalla forma e realizza l'universalità umana soltanto dal punto di vista formale, prescindendo dal contenuto. La soluzione, in questa contrapposizione critica, è implicita: riunificare "forma" e "contenuto" non può significare se non fondare sul *lavoro* l'universale socialità dell'uomo, e Marx vi ritornerà, in altra forma, alla fine dei testi che abbiamo letti. Sembra dunque che Marx abbia già raggiunto la soluzione della *Judenfrage* sia pure nel suo nocciolo piú essenziale, e senza una compiuta elaborazione del problema. Ed è caratteristico che anche qui, come poco prima, egli interrompa queste sue "divagazioni" con la riserva di trattare la questione a proposito d'una critica della sezione hegeliana sulla "società civile," alla quale egli pensava dunque di ritornare. O forse anche nella critica della *Rechtsphilosophie* egli voleva applicare il suo principio metodologico giovanile, del procedimento a ritroso? Ciò sarebbe di importanza grandissima, perché dimostrerebbe che Marx *era consapevole* di procedere da una critica dello Stato moderno ad una critica della società moderna, quindi della società borghese moderna; ma purtroppo nessuno potrà mai illuminarci in merito, e non ci resta che constatare il cammino effettivamente compiuto dal filosofo, quale che sia stato il grado di consapevolezza metodologica cui egli era pervenuto.

L'ultimo testo riprende la critica della "costituzione per stati," cioè del "compromesso" prussiano e hegeliano sotto il profilo di quella logica critica dei problemi politici e sociali che era stata fondata nell'introduzione, cioè nei primi movimenti di metodologia generale, dell'opera. Lo stesso soggetto, cioè la divisione della società civile in "stati" ha due significati, uno proprio, sociale, ed uno "allegorico," "interpolato," cioè politico: maniera "acritica, mistica," "d'*interpretare* un'*antiquata concezione del mondo* nel senso d'una moderna," o esempio "del peggiore sincretismo" come

dirà piú oltre. A noi, però, interessa la conclusione, che riprende il motivo della soluzione piú ampia (e non solo direttamente riguardante la "costituzione per stati," ma anche la struttura compiutamente "politica" dello Stato moderno che ha abolito gli *Stände*) del testo precedente. Marx dice che "ci si libera da questa illusione" se si "prende il significato per quello che è," cioè se si assume l'uomo nel suo vero significato, di *soggetto* del giudizio di filosofia politico-sociale (" e se ne faccia come tale il soggetto") e, poiché l'uomo era stato ridotto a predicato d'un soggetto bisenso, lo "stato," volta a volta sociale e politico, "si confronta" se quello che gli era stato dato come soggetto "è il suo *reale* predicato," e "se esso rappresenta la sua essenza e la sua vera realizzazione": cioè se ciò che esprime l'essenza dell'uomo, il suo "genere," la sua universalità, è la sua determinazione sociale o quella politica, oppure (ed evidentemente) l'identificazione delle due determinazioni. Ancora una volta, dunque, in forma molto oscura, Marx sembra tornare a proporre di fare della determinazione materiale o di contenuto o *sociale* dell'uomo (il lavoro) la sua determinazione essenziale o formale o universale. Se Marx non ha proprio raggiunto in pieno la soluzione della *Questione ebraica* ("Solo quando l'uomo reale, individuale, riassume in sé il cittadino astratto, e come uomo individuale nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, nei suoi rapporti individuali è divenuto *membro della specie umana* soltanto quando l'uomo ha riconosciuto e organizzato le sue 'forces propres' come forze *sociali*, e perciò non separa piú da sé la forza sociale nella figura della forza politica, soltanto allora l'emancipazione umana è compiuta"), non ne è certo molto lontano.

Nel seguito Marx intraprende la critica della funzione mediatrice delle classi secondo Hegel, che abbiamo già considerata in sede propria nel vol. II. A un certo punto, però, egli introduce un discorso generale sulla dialettica che può esser per noi di notevole interesse. Contro Hegel egli dice che "estremi reali non possono mediarsi fra loro, proprio perché sono reali estremi. Ma neanche abbisognano di alcuna mediazione, ché sono di opposta natura. Non hanno niente di comune l'uno con l'altro, non si richiedono l'un l'altro, non si integrano l'un l'altro. L'uno non ha nel suo seno brama, bisogno, anticipazione dell'altro [...]. A questo sembra contrapporsi: les extrêmes se touchent. Che polo nord e polo sud si attraggono, e parimente si attraggono sesso

femminile e sesso maschile, onde dal congiungimento delle loro estreme differenze nasce l'uomo.

"D'altra parte: ogni estremo *è* l'altro suo estremo; l'*astratto spiritualismo* è *astratto materialismo*; l'*astratto materialismo* è *l'astratto spiritualismo* della materia.

"Per ciò che concerne il primo punto, polo nord e polo sud sono entrambi dei *poli*; la loro *essenza* è identica: parimenti sesso *femminile* e sesso *maschile* sono entrambi un *genere*, una *essenza*, l'essenza umana. Nord e sud sono opposte determinazioni di *una* essenza: la differenza di un'*essenza* al suo *piú alto punto di sviluppo*. Sono l'essenza *differenziata*. Sono ciò che che sono *soltanto* come una determinazione *differenziata*, e come *questa* differenziata determinazione dell'essenza. *Veri reali* estremi sarebbero il polo e il non-polo, il genere umano e l'inumano. La differenza è qui una *differenza dell'esistenza*; là una differenza dell'*essenza*, di *due* essenze. Per ciò che concerne il secondo punto, il tratto principale consiste in questo: che un *concetto* (esistenza, ecc.) è preso *astrattamente*, che esso ha significato non in quanto indipendente, bensí come un'*astrazione* da un altro e solo come questa *astrazione*; cosí, per es., lo spirito è soltanto l'*astrazione* dalla materia. S'intende allora da sé che, precisamente perché questa forma deve trovare il suo contenuto, esso spirito è piuttosto l'*astratto contrario*, l'oggetto, da cui astrae, nella sua astrazione, qui dunque l'astratto materialismo, sua reale essenza. Se la *differenza* all'interno dell'esistenza *di un'essenza* non fosse stata confusa in parte con l'*astrazione ipostatizzata* (astrazione, s'intende, non da altro, ma propriamente da sé stessa), in parte con l'opposizione *reale* di enti reciprocamente esclusivi, si sarebbe evitato un triplice errore: 1) che, tenendosi per vero soltanto l'estremo, si tenga per vera ogni astrazione e unilateralità, per cui un principio appare, invece come una totalità in sé stesso, solo come astrazione da un altro; 2) che la *risolutezza* di opposti *reali*, la loro costituzione in estremi, che non è niente altro che la loro conoscenza di sé stessi e il loro accendersi alla decisione della lotta, sia pensata come qualcosa di possibilmente evitabile o nocivo; 3) che si cerchi la loro mediazione. Ché, per quanto ambo gli estremi si presentino nella loro esistenza come reali e come estremi, è proprio soltanto dell'*essenza* di uno di essere estremo, e esso non ha per l'altro il *significato* della *vera realtà*. L'uno invade l'altro. La posizione non è uguale. Ad esempio, cristianesimo o religione in generale e filo-

sofia sono estremi. Ma in verità la religione non costituisce alcun vero opposto della filosofia: ché la filosofia comprende la *religione* nella sua *illusoria* realtà. La religione — in quanto vuol essere una realtà — è dunque, per la filosofia, risolta in essa filosofia. Non si dà un reale dualismo nell'essenza."[136]

La chiave di tutto il passo sta nella sua conclusione: non si dà *reale* dualismo nell'essenza, e reciprocamente, il dualismo reale dell'esistenza non è "mediabile" come quello apparente, dell'essenza. In parte, e specie nell'inizio e poi nel punto 2 la concezione di Marx è molto vicina a quella di Trendelenburg sulla differenza fra *contradictio* e *contrarietas*. Estremi reali né possono né devono esser mediati, perché "non si richiedono l'un l'altro." Pure, obietta Marx a sé stesso, si dice che "gli estremi si toccano," cioè si attraggono; ed è anche vero che un estremo può *essere* l'altro, come l'astratto spiritualismo *è* l'astratto materialismo perché non è spiegabile se non in funzione di questo. Ma, egli risponde, nel primo caso si tratta della *differenziazione* d'un'*essenza* che è *identica*; nord e sud sono differenziazioni dell'unica essenza di "polo," quindi essi non sono *reali estremi*, fra di loro non c'è *reale* dualismo; essi sussistono soltanto *in funzione della* loro opposizione, che è quindi anche la loro essenza comune. Marx vuol dire, insomma, che non c'è opposizione *reale*, cioè irriducibile ed immediabile, nei concetti che siano, aristotelicamente, differenziazioni d'un genere comune. Potranno sembrare inadatti, forse, gli esempi; ma è chiaro che egli intende la contrapposizione fra polo nord e polo sud come una differenziazione concettuale, prescindendo dai fenomeni fisici del magnetismo, che invece riguardano una realtà spaziale; come pure, che nell'esempio dei sessi egli considera i sessi in astratto, come differenziazioni dell'unico genere comune, e non l'attrazione esistenziale che riguarda gl'individui, e nella quale il comportamento loro non si esaurisce nell'astratta "attrazione," ché un singolo uomo sarà attratto da una determinata donna piú che da un'altra, e da un'altra ancora non sarà attratto per nulla. Quanto al secondo caso, quello onde si dice che un opposto *è* l'altro, Marx precisa anzitutto che, anche qui, deve trattarsi di concetti, di essenze, prese astrattamente. Anche qui non si dà *reale* dualismo, e la mediazione è possibile perché in fondo ci troviamo di fronte ad un'essenza unica e comune. Il concetto astratto A, infatti, per es. spirito, *non è altro che* l'opposto di B, la materia: esso è essenzialmente non-B, e non ha altra

determinazione, *altro contenuto* fuori di questo. Quindi il contenuto, la reale essenza di A è B, e il dualismo cade. Trendelenburg aveva detto precisamente la stessa cosa a proposito della *contradictio* (bianco - non bianco) negando che potesse esservi *reale movimento* fra questi due "estremi"; ed aveva anche affermato che invece, nel caso della *contrarietas*, cioè della diversità esistenziale, il secondo concetto aveva un suo fondamento empirico, e quindi il "movimento" doveva esser dimostrato e non poteva esser semplicemente "dedotto" dal primo, perché per entrambi i termini era necessario un separato "ricorso all'empiria," un separato controllo sperimentale.

Quindi, riprende Marx, la mancata distinzione d'una *differenza essenziale* da una *differenza esistenziale*, o *reale*, provoca tre errori: 1) di prendere per reali delle pure astrazioni per mezzo di cui (*wodurch*), cioè per il cui effetto, per la cui operazione, una volta che sia stata intesa rettamente, un "principio" o elemento appare non una realtà indipendente, ma soltanto come un'astrazione da un suo opposto: di ritenere, ad es., *per sé vero* lo "spirito" invece d'intenderlo come astrazione dalla "materia"; 2) di non sopportare, di creder "nociva" la differenza esistenziale di due opposti reali; 3) di volerla mediare cioè di voler togliere la loro irriducibilità. L'ultimo esempio riprende la distinzione fra essenza ed esistenza, fra genere e differenziazione: l'esser estremo non può riguardare *realmente* due *essenze*, ma soltanto una sola. Quando, cioè, due esistenze appaiono come *opposte* (e non semplicemente come diverse ed irriducibili) e pertanto l'una appare *in funzione dell'altra*, allora l'"esser estremo" sarà proprio solo dell'*essenza* dell'una, che non appare *reale* all'altra, la sola reale, che la "invade" e, per cosí dire, se la incorpora, la esaurisce in sé, cosí come tra filosofia e religione sola reale è la filosofia, che comprende, quindi esaurisce in sé, l'"illusoria realtà" della religione. Ancora una volta l'esempio, fortemente condizionato dalla sistematica dei Giovani hegeliani (vedi l'"opposizione" di religione e filosofia che, pur riformandola, risente certamente della stessa graduazione dialettica delle forme dello spirito assoluto in Hegel) è certamente inadeguato a questa intenzionale critica della dialettica di Hegel; della quale, a nostro avviso, ciò che deve restare ed essere tenuto presente come un documento dell'evoluzione delle idee di Marx sulla dialettica è la distinzione fra differenza essenziale, o concettuale, e differenza nell'esistenza, o reale, propria del

pensiero critico, e dunque ancora una volta, la conclusione: "Non si dà reale dualismo dell'*essenza*."

La critica di Marx volge ora alla sua conclusione, e s'impegna in due argomenti di grande importanza: la deduzione hegeliana dello "stato sostanziale" dei nobili di maggiorasco, e il problema della rappresentatività politica (che per Hegel riguardava soltanto l'ultimo "stato," quello "dell'industria"). I paragrafi hegeliani considerati sono soprattutto il 305 e il 308, rispettivamente per i due argomenti.

Conosciamo già i testi piú essenziali della critica di Marx alla deduzione hegeliana dello "stato sostanziale." Osserveremo qui che dal punto di vista della nuova metodologia critica marxiana quest'elemento rappresenta la terza "presenza gratuita" o il terzo risultato d'una surrezione dell'empirico entro il preteso movimento puro dell'idea, dopo le figure del monarca ereditario e del burocrate. Quindi, esso sollecita e permette la terza e conclusiva *verifica* che Marx può compiere riguardo alla sua metodologia. L'elemento della *nascita naturale* è, evidentemente, quello che piú di tutti rivela l'analogia della posizione del nobile di maggiorasco con quella del sovrano. Ma qui c'è di piú. La critica dello "stato sostanziale" mette in luce un elemento nuovo, che non riguarda soltanto Hegel, ma proprio quel movimento delle concezioni politiche e sociali di Marx che ora c'interessa. Il "fondamento" dello "stato sostanziale" e della sua funzione "costituzionale" (in una "costituzione per *stati*," naturalmente) è la *proprietà privata*, nella sua forma piú immediata e materiale, di proprietà privata fondiaria. Il lettore comprenderà allora subito qual è, ora, il nostro problema nella lettura di questi testi: quale significato riveste questa critica della proprietà privata fondiaria-feudale dei signori di maggiorasco in funzione d'una critica della proprietà privata *tout court*? A quale grado d'approssimazione ad una critica *generale* della proprietà privata nella società borghese moderna (perché di una critica della proprietà privata di mezzi di produzione, *capitalistica*, naturalmente, non può esser affatto questione) essa conduce ora il giovane Marx? Siamo, come si vede, ancora una volta, al problema d'una misurazione della sempre minore distanza di Marx dal socialismo, e della valutazione della *Kritik* in quest'ordine di ricerca.

L'elemento della proprietà privata entra in considerazione abbastanza presto nella critica di Marx al par. 305: "Al posto del

'sentimento,' del 'possesso dello spirito pubblico,' si presenta il 'possesso *fondiario*.'" "Insomma, quale anomalia che la suprema *sintesi* dello Stato politico non sia niente altro che la sintesi di proprietà fondiaria e vita familiare!" "Hegel vuole il sistema medievale degli stati, ma nel senso moderno del potere legislativo, e vuole il moderno potere legislativo, ma nel corpo del sistema medievale degli stati: è del peggiore sincretismo." Testo, quest'ultimo, che dimostra la piú chiara consapevolezza da parte di Marx del "compromesso" fra sistema medievale e sistema moderno che lo Stato prussiano e quello hegeliano, che lo riflette, rappresentano.

Piú oltre: "La costituzione politica al suo apice è, dunque, la *costituzione della proprietà privata*. Il piú alto *sentimento politico* è il *sentimento della proprietà privata*. Il *maggiorasco* è meramente la manifestazione *esterna* dell'*interna* natura della *proprietà fondiaria*. In quanto quest'ultima è *inalienabile*, le sono recisi i nervi sociali e il suo *isolamento dalla società civile* è assicurato. In quanto essa [nel paragrafo di Hegel] non è tramandata secondo l''eguaglianza dell'amore per i figli,' è distaccata, indipendente, persino dalla società minore, dalla società naturale della *famiglia*, dalla sua volontà e dalle sue leggi; e conserva dunque la natura *arcigna* della *proprietà privata* anche davanti al trapasso in *fortuna familiare* [...]. Nel suo piú alto sviluppo il *principio della proprietà privata contraddice il principio della famiglia*. Contrariamente dunque alla *classe dell'eticità naturale*, della vita familiare, è piuttosto nella società civile soltanto che la *vita familiare* perviene a esser la vita della famiglia, la *vita dell'amore*. La prima è piuttosto la *barbarie* della proprietà privata *contro* la vita familiare."[137]

Fin qui siamo ancora al primo stadio, d'una critica della proprietà privata *fondiaria* e *feudale*: anche se il maggiorasco è solo "manifestazione *esterna*" di un'"interna natura" della proprietà privata, questa interna natura riguarda pur sempre la "proprietà privata *fondiaria*." Diremmo anzi che lo stesso interesse metodologico a scoprire ed a verificare la surrezione d'un'empiria entro il "puro movimento del concetto," cioè l'interesse critico contro il procedimento aprioristico di Hegel non può, in questo caso, non rallentare il movimento del pensiero di Marx verso una critica della proprietà privata in genere, e ancor piú della proprietà privata borghese: perché l'empiria, o il gretto materialismo della proprietà privata fondiaria non possono non attirare su di sé tutta

l'attenzione del giovane filosofo, in quanto, in termini funzionali, *fanno gioco* in maniera fin troppo evidente ai fini, come dicevamo, d'una verifica del procedimento critico. Pure, poco oltre, noi troviamo alcuni passaggi che è come se cercassero di svincolarsi da questi impacci, per procedere ad una considerazione piú generale del problema. Marx dice:

"In verità il maggiorasco è una conseguenza dell'*esatta* proprietà fondiaria, è la proprietà privata pietrificata, la proprietà privata (quand même) nella piú alta autonomia e acuità del suo sviluppo. E ciò che Hegel presenta come il fine, la determinante, la prima causa[138] del maggiorasco, è piuttosto un effetto del medesimo, una conseguenza, la possanza dell'*astratta proprietà privata* sullo *Stato politico*, mentre Hegel rappresenta il maggiorasco come la *possanza dello Stato politico sulla proprietà privata.* Egli fa della causa l'effetto, e dell'effetto la causa, del determinante il determinato e del determinato il determinante.

"Ma qual è il *contenuto* della costituzione politica, del fine politico? Qual è il fine di questo fine? Quale ne è la sostanza? Il *maggiorasco*, il *superlativo della proprietà privata*, la *sovrana proprietà privata.* Quale potere esercita lo Stato politico sulla proprietà privata nel maggiorasco? Che *isola* questo dalla famiglia e dalla società, e lo porta alla sua *astratta indipendenza.* Qual è, dunque, il potere dello Stato politico sulla proprietà privata? Il *potere proprio della proprietà privata*, la sua essenza fatta esistenza. Che cosa resta allo Stato politico, in opposizione a questa essenza? L'*illusione* di esser determinante là dove è determinato. Esso spezza, è vero, *la volontà della famiglia e della società*, ma *soltanto per conferire esistenza alla volontà della proprietà privata ch'è senza famiglia e senza società*, e riconoscere quest'esistenza come l'esistenza suprema dello Stato politico, come l'esistenza *etica* suprema."[139]

Siamo, certamente, ancora all'interno d'una critica della proprietà di maggiorasco; ma anzitutto questa incomincia ad apparire come "proprietà privata nella piú alta autonomia e acuità del suo sviluppo," cioè come una sorta di forma *la piú coerente* della proprietà privata in genere; in secondo luogo s'introduce ora la considerazione del rapporto fra la proprietà privata (fondiaria, sia pure) e lo *Stato politico*, e come un *rapporto di potenza* che si risolve a tutto vantaggio della proprietà privata, che è essa a dominare lo Stato politico. Certo, c'è commisurazione di termini,

e la proprietà privata di *maggiorasco* domina lo Stato politico *prussiano*; ma ciò non soltanto non esclude, bensí comincia addirittura ad implicare che la proprietà privata *in generale* dominerà lo Stato *politico in generale*, lo Stato che ha raggiunto l'universalità della determinazione politica: il che è quanto dire che la proprietà privata borghese domina lo Stato politico "*quand même*," cioè lo Stato borghese moderno. Quest'implicazione non è espressa nel testo che abbiamo letto, ma è nella logica di questo sviluppo che essa debba esplicitarsene.

Nel seguito Marx va a consultare i paragrafi 65, 66 e 71 della *Filosofia del diritto*, a proposito dell'alienazione della proprietà Il risultato del raffronto è che ora la proprietà di maggiorasco, dichiarata inalienabile, fa eccezione al carattere della proprietà privata astratta, nel diritto privato. "L'"*inalienabilità*' *della proprietà privata* è in uno l'"*inalienabilità* della *generale libertà del volere e della eticità.* La proprietà qui non è piú 'in quanto io ponga in essa la mia volontà' [Hegel, par. 65], bensí la mia volontà è 'in quanto posta nella proprietà.' La mia volontà qui non possiede, bensí è posseduta." E poco oltre: "Rispetto alla *rozza stupidità* della proprietà privata indipendente [quella di maggiorasco, indipendente 'sia dai beni dello Stato, quanto dall'insicurezza del commercio, dal desiderio di guadagno e dalla mutabilità del possesso in generale, come dal favore governativo' secondo il par. 306] l'incertezza del commercio è elegiaca, la brama del guadagno patetica (drammatica), la mutabilità del possesso un fatto serio (tragico), la dipendenza dal patrimonio pubblico, etica. In breve, in tutte queste qualità il *cuore umano* palpita attraverso la proprietà, è la dipendenza dell'uomo dall'uomo. Come che sia quest'ultima in sé e per sé, essa è *umana* a confronto dello schiavo che si crede libero perché la sfera che lo limita non è la società, ma un *pezzo di terra*: la libertà di questa volontà è la sua vacuità di ogni altro contenuto eccetto la *proprietà privata.*

"Il definire uno sconcio come il maggiorasco una determinazione della proprietà privata da parte dello Stato politico è insomma inevitabile, quando s'interpreta una vecchia concezione del mondo nel senso di una nuova; quando si dà a una cosa, come qui alla proprietà privata, un doppio significato, un significato davanti al tribunale del diritto astratto e uno opposto nel cielo dello Stato politico."[140]

La prima parte di questo testo è molto interessante perché

estremamente significativa. Nel parafrasare il testo di Hegel Marx, di fatto, finisce proprio col contrapporre alla proprietà privata fondiaria la proprietà privata mobile, sia pure espressa nei suoi corrispondenti psicologici o generici che Hegel aveva affastellato insieme. La superiorità del livello borghese e moderno su cui si muove la proprietà privata a confronto di quello nobiliare e medievale non è rappresentata in termini storici, come è giusto e come Marx sa benissimo fare anche ora, ma in termini etici, il che al Marx piú maturo apparirà abbastanza discutibile quando avrà rilevato gli aspetti etici del capitalismo. Molto caratteristico l'inciso "come che sia [la dipendenza dell'uomo dall'uomo] in sé e per sé," che implica una specie di "messa tra parentesi" della questione piú essenziale, che però al contempo Marx mostra di non ignorare. Soltanto, egli non vuol risolverla qui ed ora, e in questo senso quest'espressione si richiama alle significative interruzioni che abbiamo viste a proposito della questione degli *Stände* e d'una loro traduzione in termini moderni, di divisione della società in classi. Il che può anche significare che Marx avesse già fin da ora raggiunto personali convinzioni o personali preferenze socialiste o socialisteggianti, ma che attende di fare con esse i conti con quella seria scrupolosità che caratterizza il lavoro di tutta la sua vita, non soltanto giovanile.

Il secondo capoverso reintroduce una dimensione storica e mostra di connettervi anche il tema attuale della proprietà privata. Ed è appunto questa la prospettiva dalla quale egli affronta la questione nelle pagine che concludono la critica della deduzione dello "stato sostanziale."

Dopo aver ripreso il tema del materialismo surrettiziamente presente nella "speculativa" deduzione hegeliana ("All'apice dello Stato politico è ovunque la nascita che fa di determinati individui le incarnazioni dei piú alti compiti dello Stato [...]. Lo Stato, nelle sue piú alte funzioni, assume una realtà *animale.* La natura si vendica su Hegel del disprezzo dimostratole. Se la materia non deve esser piú niente per sé stessa di fronte all'umana volontà, la umana volontà non conserva piú niente per sé all'infuori della materia.") e dopo d'aver rilevato come nel maggiorasco la proprietà sia la vera *sostanza,* della quale l'individuo proprietario diviene solo un *accidente* ("Ogni primogenito, nella serie dei proprietari fondiari, è la *parte ereditaria, la proprietà della proprietà fondiaria inalienabile*, ch'è la *sostanza predestinata della sua vo-*

*lontà e attività.* Soggetto la cosa, predicato l'uomo.") e come anche la qualità politica del signore di maggiorasco non sia che la qualità politica della proprietà, anch'essa una proprietà della proprietà, Marx prosegue:

"Abbiamo visto che il maggiorasco è l'astrazione della '*proprietà privata indipendente.*' Ne deriva una seconda conseguenza. L'*indipendenza*, l'*autonomia*, nello Stato politico, la cui costruzione abbiamo seguito fin qui, è la *proprietà privata* che al suo apice appare come *proprietà fondiaria inalienabile.* L'indipendenza politica non procede, dunque, ex proprio sinu dallo Stato politico; essa non è affatto un dono dello Stato politico ai suoi membri; non è lo spirito che anima questo; bensí i membri dello Stato politico ricevono questa loro indipendenza da un ente che non è lo Stato politico, da un ente di diritto privato astratto, dall'astratta *proprietà privata.* L'indipendenza politica è un accidente della proprietà privata, non la sostanza dello Stato politico. Lo Stato politico, col potere *legislativo* ch'è in esso, è, come abbiamo visto, il mistero svelato del *vero valore e della vera essenza* degli elementi dello Stato. Il significato che la *proprietà privata* ha nello Stato politico è il suo significato *essenziale*, *vero*; il significato che la *distinzione di stato* ha nello Stato politico è il *significato essenziale* della distinzione di stato. Parimente si manifesta nel '*potere legislativo*' l'*essenza* del potere sovrano e del governo. È qui, nella sfera dello Stato politico, che i singoli elementi dello Stato se ne stanno come all'*essenza del genere*, alla loro 'essenza generica'; ché lo Stato politico è la sfera della loro determinazione generale, la loro *sfera religiosa.* Lo Stato *politico* è lo *specchio della verità* dei diversi momenti dello *Stato concreto.*

"Se, dunque, la 'proprietà indipendente' nello Stato politico, nel potere legislativo, ha *il significato di indipendenza politica*, essa è l'*indipendenza politica* dello Stato. La 'proprietà privata indipendente,' ossia la '*reale* proprietà privata,' è allora non soltanto il 'sostegno della costituzione,' ma la '*costituzione stessa.*' E il sostegno della costituzione non è bene la costituzione delle costituzioni, la costituzione primaria, la costituzione reale?"[141]

In questo testo Marx ha raggiunto il punto piú elevato della sua critica del rapporto fra la proprietà privata e lo Stato politico che possa essergli stata sollecitata dall'argomento specifico che sta trattando; perché ciò che egli dice dello Stato del compromesso, la cui "costituzione" è la proprietà privata "inalienabile" di mag-

giorasco, vale rigorosamente, ove appena si cancelli quest'ultimo aggettivo, anche per lo Stato politico classista moderno, o borghese, nel quale tutte le garanzie costituzionali, e lo stesso valore della "persona" vigono soltanto per il borghese, come Marx dirà in un celebre passo del *Manifesto*, di qui a cinque anni. Cosí ciò che Marx dice a proposito del potere legislativo in rapporto allo *Ständeunterschied* vale anche, e piú, a proposito del *Klassenunterschied*, il cui "significato" svela il mistero dello Stato politico borghese e del suo stesso potere legislativo non meno di quanto la distinzione in "stati" sveli quello dello Stato hegeliano o prussiano del "compromesso" o del "sincretismo": piú ancora, perché con la distinzione di *classe* (come funzione dello *sfruttamento*) e con la separazione completa dello Stato politico dalla società civile usciamo, appunto, dal sincretismo, ed il "mistero" perde *tutte* le sue ombre. Che Marx sia molto vicino a comprenderlo è testimoniato dal passaggio, di grandissima importanza, in cui Marx dice che "la 'proprietà privata indipendente,' ossia la '*reale* proprietà privata,'" è la "costituzione stessa": perché l'equazione dei due aggettivi "indipendente" e "reale" toglie al primo la letterale limitazione alla proprietà di maggiorasco per intenderlo nel senso che la *vera*, *reale* proprietà privata, sanzionata come un "diritto naturale," è sempre *indipendente* e sempre riduce sotto la sua signoria lo Stato politico e la costituzione politica, invece di esserne dominata, come Hegel crede nella sua illusione organicistica. Da questo punto, gli sviluppi socialisti del successivo pensiero di Marx diventano una conseguenza inevitabile.

Nel seguito Marx mantiene la promessa fatta in precedenza, di riconsiderare la questione anche dal punto di vista storico, e le sue pagine non mancano quindi, per noi, d'un interesse molto sostanziale.

"Nella costituzione in cui il *maggiorasco* è una garanzia, la *proprietà privata* è la garanzia della costituzione politica. Nel maggiorasco ciò si manifesta in modo che una specie *particolare* di proprietà privata è questa garanzia. Il *maggiorasco* è semplicemente una particolare esistenza del generale rapporto di *proprietà privata* e *Stato politico*. Il maggiorasco è il senso *politico* della proprietà privata, è la proprietà privata nel suo significato politico, cioè nel suo significato generale. La costituzione è, dunque, qui, *costituzione della proprietà privata*."

Continua dunque in Marx la tendenza a generalizzare il rap-

porto fra proprietà privata e Stato politico anche oltre il limite del maggiorasco. Il seguito dello sviluppo del pensiero di Marx dovrà allora impegnarsi a chiarire quale sia il "senso politico" della proprietà privata nello Stato politico che ha abolito gli *Stände* e il maggiorasco, e troverà questo senso nella stessa struttura rappresentativa dello Stato borghese compiuto. Ma proseguiamo.

"Dove troviamo il maggiorasco nella sua *classica* formazione, presso i popoli germanici, troviamo anche la *proprietà privata* come costituzione. La *proprietà privata* è la categoria generale, il generale legame politico. Le stesse funzioni generali appaiono come proprietà privata, ora di una corporazione, ora di uno stato.

"Commercio e industria sono, nelle loro particolari gradazioni, proprietà privata di speciali corporazioni. Cariche di Corte, competenza giudiziaria ecc., sono proprietà privata di particolari stati. Le diverse province sono proprietà privata di separati principi ecc. Il servizio militare per il paese ecc., è proprietà privata del signore. Lo spirituale è proprietà privata del clero. La mia attività conforme al dovere è proprietà di un altro, come il mio diritto è una speciale proprietà privata. La sovranità, qui la *nazionalità*, è proprietà privata dell'imperatore.

"Si è spesso detto che nel medioevo ogni forma di diritto, di libertà, di esistenza sociale, si manifesta come un *privilegio*, come un'*eccezione* alla regola. Non si poteva lasciare inosservato il fatto empirico che questi privilegi si presentano tutti nella forma della *proprietà privata*. Quale la ragione generale di questa coincidenza? Che la *proprietà privata* è l'*esistenza del privilegio come genere*, del diritto in quanto *eccezione*.

"Dove, come in Francia, i principi intaccarono l'*indipendenza* della proprietà privata, essi attentarono alla proprietà delle *corporazioni* prima di attentare alla proprietà degli *individui*. Ma con l'intaccare la proprietà privata delle corporazioni, intaccarono la proprietà privata come corporazione, come legame *sociale*.

"Nel governo *feudale* si rivela apertamente che il potere del principe è il potere della proprietà privata; e nel *potere del principe* è depositato il mistero di ciò ch'è il *potere generale*, di ciò ch'è il *potere di tutte le sfere dello Stato*.

"(Nel principe, in quanto rappresentante del potere dello Stato, si esprime ciò ch'è la *possanza* dello Stato. Il principe *costituzionale* esprime, quindi, l'idea dello Stato costituzionale nella sua astrazione piú acuta. Esso è, da un lato, l'*idea* dello Stato, la sacra

maestà dello Stato, e invero come *questa* persona. Al contempo, esso è una *mera* immaginazione: come persona e come principe non ha né potere reale né attività reale. È qui espressa nella sua piú alta contraddizione la separazione della persona politica e della persona reale, della persona formale e della persona materiale, della generale e dell'individuale, dell'uomo e dell'uomo sociale.)

La proprietà privata è di ragione *romana*, e *germanica* di sentimento. A questo punto sarà istruttivo stabilire un confronto fra questi due sviluppi estremi. Il che ci sarà d'aiuto nella soluzione del problema politico discusso.

"I Romani veramente hanno sviluppato per primi il *diritto della proprietà privata*, il diritto astratto, il diritto privato, il diritto della persona astratta. Il *diritto privato romano* è il *diritto privato* nel suo *sviluppo classico*. Non troviamo mai presso i Romani che il diritto della proprietà privata sia stato, come presso i Tedeschi, mistificato. E mai diverrà *diritto pubblico*.

"Il diritto della proprietà privata è lo *jus utendi et abutendi*, il diritto di *disporre liberamente* delle cose. L'interesse principale dei Romani consiste nello sviluppare e determinare i *rapporti* che si danno come rapporti *astratti* della proprietà privata. Il vero fondamento della proprietà privata, il *possesso*, è un *fatto*, un *fatto inspiegabile*, *non un diritto*. Solo mediante le determinazioni giuridiche, che la società dà al possesso di fatto, questo riceve la qualità di possesso di diritto, di *proprietà privata*."[142]

Non ci saremmo forse aspettati di trovare proprio in un seguito di considerazioni storiche sul medioevo quella dichiarazione che invano abbiamo cercato nelle pagine di piú impegnata elaborazione teorica, e che definisce la proprietà privata come "*esistenza del privilegio come genere*, del diritto in quanto *eccezione*." Mentre il fatto che Marx presenti questa conclusione come una "ragione generale" significa che essa non riguarda piú la proprietà privata medievale, o quella "inalienabile" ecc., ma la proprietà privata *ut sic*. Dunque, per quanta cautela abbiamo potuto esercitare nella nostra ricostruzione dello sviluppo delle idee politiche e sociali del giovane Marx documentato dalla *Kritik*, non possiamo non riconoscere che le pagine sul problema degli "stati" si concludono con la sua prima dichiarazione socialista che ci sia dato di riscontrare. E non è un caso che, come dicevamo, proprio l'immediatezza di queste glosse prive di rielaborazione ci testimoni

che le acquisizioni piú significative vengono ora a Marx nel cuore dell'impegno all'analisi storica molto piú che non in sede di elaborazioni teoriche, come negli scritti precedenti. L'approdo alla concezione materialistica della storia è dunque preparato e condizionato dall'acquisto e dal pratico esercizio d'una mentalità storica già in sede di ricerche determinate, non solo, ma soprattutto da una connessione di ricerca storica e analisi problematica, tale che il ritrovato storico venga elevato ad una funzione risolutiva di determinate fasi della ricerca problematica, e quest'ultima confermi passo per passo la propria concreta validità sulla verifica storica. E non v'è chi non veda come la *Critica del diritto statuale hegeliano*, per la decisività dei problemi affrontati e per l'ampiezza d'orizzonti storici richiesta, sia stata per il giovane Marx la migliore scuola per questo progresso.

Le pagine che abbiamo lette non ci danno un passaggio all'età moderna ed alla Rivoluzione francese in ordine al problema della proprietà. Quegli elementi storici ritorneranno presto in trattazione, ma relativamente al nuovo ed ultimo argomento che Marx affronta e del quale dobbiamo ora occuparci: il problema della rappresentanza politica.

Marx comincia col riportare il par. 308 della *Rechtsphilosophie* e, piú oltre, l'inizio della relativa Annotazione. Questo paragrafo, come sappiamo, limita la funzione rappresentativa allo "stato dell'industria," e dice che in quanto i rappresentanti "sono deputati dalla società civile, è facile capire immediatamente che questa fa ciò *in quanto essa è quello che* è; quindi non in quanto risolta atomicamente nei singoli e adunantesi per un atto isolato e temporaneo, in un momento, senz'altro comportamento, ma in quanto organizzata nelle sue associazioni, comunità e corporazioni senz'altro costituite, che in questo modo acquistano una connessione politica. Nel suo diritto a tale delegazione, convocata dal potere del sovrano, come nel diritto del primo stato alla manifestazione, l'esistenza degli stati e la loro riunione trovano una garanzia costituita, peculiare."[143]

Dopo una pagina di disarticolazione critica del testo hegeliano Marx osserva:

"Hegel, per il fatto che designa soltanto questa parte dell'elemento di Stato come quello dei 'deputati,' caratterizza, senza volerlo, l'essenza di ambo le camere (là dove esse hanno realmente fra loro il rapporto da lui indicato). Camera dei deputati e ca-

mera dei pari (o comunque si chiamino) non sono qui esistenze diverse di un medesimo principio, bensí sono attinenti a *due* essenzialmente *diversi princípi* e condizioni sociali. La camera dei deputati è qui la *costituzione politica* della società civile, in senso moderno; la camera dei pari lo è in senso di casta. Camera dei pari e camera dei deputati stanno qui di fronte come rappresentanza meramente *di stato* e rappresentanza *politica* della società civile. L'una è l'*esistente* principio di stato della società civile, l'altra è la realizzazione della sua *astratta* esistenza *politica*. S'intende da sé, quindi, che quest'ultima non può *esistere* di nuovo come rappresentanza di stati, corporazioni ecc., ché essa non rappresenta precisamente l'esistenza di stato, ma l'esistenza politica della società civile. E s'intende anche da sé che nella prima camera ha sede soltanto la parte *di stato* della società civile, la proprietà fondiaria sovrana, la nobiltà ereditaria; che quest'ultima non è uno stato fra altri stati, ma il principio di stato della società civile, in quanto reale principio sociale, e quindi politico, esiste *ormai soltanto* in essa. È *lo* stato. La società civile ha allora nella *camera di casta* la rappresentante della sua esistenza medievale, e nella camera dei deputati la rappresentante della sua esistenza *politica* (moderna). Qui il progresso sul medioevo consiste soltanto in questo: che la *politica di casta* è abbassata a un'esistenza politica particolare accanto alla politica del *cittadino dello Stato*. L'*empirica* esistenza politica che Hegel tiene presente (l'*Inghilterra*) ha, dunque, tutt'altro senso che quello da lui interpolato.

" La costituzione francese [del '30] è anch'essa un progresso in questo senso. Essa ha, a dire il vero, ridotto la camera dei pari a una pura nullità; ma questa camera, *secondo il principio* della regalità costituzionale, come Hegel pretendeva svilupparlo, può esser soltanto, di sua natura, una *nullità*, la *finzione* dell'armonia fra principe e società civile, o del *potere legislativo* o *Stato politico*, *seco stesso* in quanto esistenza particolare e precisamente ancora *contraddittoria*.

"I francesi hanno mantenuto l'*inamovibilità* dei pari, per esprimere l'indipendenza di questi dalla scelta da parte del governo e del popolo. Ma hanno abolito l'espressione *medievale*: l'*ereditarietà*. Il progresso consiste in ciò: ch'essi non derivano piú la *camera dei pari* dalla società *civile reale*, ma l'hanno creata dall'*astrazione* sua. La sua designazione la fanno derivare dallo Stato politico *esistente*, dal *principe*, senza aver legato questi a una qual-

siasi qualità civile. La *paría* è realmente, in questa *costituzione*, uno *stato nella società civile*, che è puramente politico ed è creato dal punto di vista dell'astrazione dello *Stato politico*; ma essa appare piú una *decorazione* politica che uno *stato* reale, provvisto di particolari diritti. La camera dei pari sotto la Restaurazione: una reminiscenza. La camera dei pari della Rivoluzione di Luglio è un'*effettiva* creazione della monarchia costituzionale.

"Poiché, nell'età moderna, l'idea dello Stato non poteva manifestarsi che nell'*astrazione* dello Stato '*puramente politico*,' o nell'*astrazione della società civile da sé stessa*, dalla sua condizione reale, è cosí un merito dei francesi di aver tenuto fermo a questa *astratta realtà*, di averla prodotta, e aver con ciò prodotto il principio politico stesso. Ciò che si rimprovera ad essi come astrazione è, dunque, conseguenza verace e prodotto della *ritrovata mentalità di Stato*, anche se soltanto in un'opposizione, tuttavia necessaria. Merito dei francesi è qui, dunque, di aver stabilito la camera dei pari come prodotto *proprio* dello Stato politico, o di aver fatto, in genere, del principio politico nella sua *peculiarità* l'elemento determinante e efficace."[144]

L'interesse di questo testo è anzitutto, ovviamente, quello di presentare una chiara distinzione fra l'elemento di "stato" e l'elemento "politico" che coesistono sia nello Stato hegeliano, che, in genere, in quegli Stati che non hanno ancora realizzato la pienezza dello Stato politico; in secondo luogo, Marx dice che la camera dei deputati è "la realizzazione dell'*astratta* esistenza politica" della società civile. Il termine "astratta" si collega all'analisi che Marx ha già compiuto nelle pagine sulla democrazia, ma al contempo anticipa anche quello che sarà il motivo della *Judenfrage*, del vero senso della separazione di società e Stato nella condizione borghese. Piú oltre, lo stesso motivo ritorna nella descrizione del "progresso" compiuto dalla Francia orleanista e consistente nel rendere la paría uno "stato puramente politico" e "creato dal punto di vista dell'astrazione dello Stato politico," e del "merito" dei francesi d'aver prodotto l'"astratta realtà" dello Stato politico. Manca, s'intende, ancora, il *collegamento* delle due piú importanti acquisizioni raggiunte dalla *Kritik*: questa, dell'*astrattezza* o "formalismo" dello Stato politico in generale, e quella relativa all'ultima critica della proprietà privata in generale; collegamento che, in quanto venga operato *sul piano storico*, può liberare questi elementi dalla loro astratta generalità e determinarne l'incontro

nel concetto critico e socialista di Stato politico *borghese* in quanto Stato *di classe*.

Poco oltre Marx riporta anche l'inizio dell'Annotazione al par. 308, che dice: "Che *tutti* singolarmente debbano prender parte alla discussione e risoluzione degli affari generali dello Stato, perché questi tutti sono membri dello Stato e gli affari dello Stato sono gli affari di *tutti*, nei quali essi hanno *diritto* di essere col loro sapere e volere; questa concezione, che vorrebbe porre l'elemento *democratico, senza alcuna forma razionale*, nell'organismo statale, ch'è tale solo per mezzo di siffatta forma, si presenta ovvia perché si ferma all'*astratta* determinazione dell'esser membro dello Stato, e perché il pensiero superficiale si attiene a delle astrazioni."[145] L'argomento è tale che non dobbiamo meravigliarci se esso sollecita, a risposta, pagine che sono fra le migliori dell'opera di Marx:

"[...] che la 'determinazione dell'esser membro dello Stato' sia una determinazione '*astratta*,' ciò non è difetto di questa determinazione, bensí dello sviluppo che ne fa Hegel e delle moderne reali condizioni, che presuppongono la separazione della vita reale dalla vita pubblica e fanno della qualità pubblica una 'astratta determinazione' del reale membro dello Stato. [capov.] La diretta partecipazione di *tutti* alla discussione e risoluzione degli affari generali dello Stato ammette, secondo Hegel, l''elemento *democratico senza alcuna forma razionale* nell'organismo statale ch'è tale *solo* per mezzo di siffatta forma': cioè l'elemento democratico può esser ammesso soltanto come elemento *formale* in un organismo statale ch'è solo formalismo statale. L'elemento democratico dev'essere, piuttosto, l'elemento reale che si dà nell'*intero* organismo statale la sua *forma razionale*. Se, al contrario, esso entra come un elemento 'particolare' nell'organismo o formalismo statale, sotto la 'forma razionale' della sua esistenza è da intendere l'addomesticamento, l'accomodamento, una forma in cui esso non mostra la peculiarità della sua essenza; ossia ch'esso vi entra soltanto come principio *formale*."

Marx riprende ora il motivo che già conosciamo dalle pagine sulla democrazia. Lo Stato politico moderno è formalistico perché non è *democratico* nella sua interezza, cioè perché in esso l'"elemento democratico" non è "l'elemento reale che si dà nell'*intero* organismo statale la sua *forma razionale*," bensí entra soltanto "come un elemento particolare" nell'organismo statale; e dunque la "forma

razionale," che esso non "si dà" in quanto unico elemento che copra *tutto l'ambito* della vita reale della comunità, ma *subisce* dalla compresenza degli altri elementi di essa, è una razionalità falsa, dimidiata, scissa dalla realtà sociale e dunque meramente *formalistica.* L'importanza di questo testo è di non ripetere, semplicemente, l'accusa di formalismo già rivolta contro lo Stato politico non democratico alla fine della parte sul potere monarchico, ma di aggiungervi una giustificazione di grande importanza: l'elemento democratico non sopporta d'esser affiancato, nella vita statale, da altri elementi non democratici, i quali ultimi lo ricondurrebbero ad una "razionalità" formalistica, che si estenderebbe all'intera vita dello Stato. Ora, quest'osservazione supera il limite d'una critica rivolta soltanto alla struttura dello Stato hegeliano. In quest'ultimo la "riduzione" dell'"elemento democratico" è ben palese, costrittiva e snaturante, perché affidata alle delegazioni di corporazione, come espressione della volontà dell'ultimo fra gli "stati," le quali ritornano a ricevere la loro "validità" dal potere monarchico e da quello governativo, e la loro "garanzia" dal principe e dagli altri due "stati." Ma anche gli Stati che hanno abolito gli *Stände*, la monarchia costituzionale e la paría, ereditaria o no, per sfuggire al "formalismo" dello Stato politico dovrebbero escludere ogni altro elemento non democratico dalla *intera* e *reale* vita dell'organismo statale, ed anzitutto sanare, a tal fine, la scissione fra Stato e società civile realizzando la democrazia, quindi l'uguaglianza, in questa non meno che in quello. Onde può dirsi che Marx s'è avvicinato molto piú concretamente a quella prospettiva d'*egualitarismo integrale*, *sociale prima che politico*, che già ci era apparsa come possibile e logicamente conseguente, ma ancora in maniera inespressa, nelle pagine sulla democrazia.

Poco oltre Marx affronta allora il problema centrale della concezione democratica: quello della rappresentanza. Hegel aveva detto: "Che *tutti* singolarmente debbano prendere parte alla discussione e risoluzione degli affari generali dello Stato" ecc. Marx, dopo aver citato di nuovo quest'espressione, risponde:

"In uno Stato realmente razionale si dovrebbe rispondere: 'Non *devono tutti singolarmente* prender parte alla discussione e risoluzione degli affari generali dello Stato,' ché i 'singoli' partecipano in quanto 'tutti,' cioè nella società e come membri di questa, alla discussione e risoluzione degli *affari generali*: non tutti in quanto individui, ma gli individui in quanto tutti.

"Hegel si pone il dilemma: o la società civile (i molti, la massa) prende parte per mezzo di deputati alla discussione e risoluzione degli affari generali dello Stato, o *tutti* fan ciò in quanto *individui*. Non è questa un'opposizione dell'*essenza*, come Hegel cerca di presentarla in seguito, bensí dell'*esistenza*, e invero dell'esistenza esteriore, del *numero*, per cui la ragione che Hegel stesso ha designato '*esteriore*' — la *moltitudine dei membri* — resta sempre la migliore contro la partecipazione immediata di tutti. La *questione* di sapere se la società civile deve prender parte al potere legislativo in modo che essa vi entri *o* per mezzo di deputati, *oppure* in modo che 'tutti singolarmente' vi partecipino immediatamente, è essa medesima una questione all'interno dell'*astrazione dello Stato politico*, ossia all'interno dello *Stato politico astratto*; è una questione politica *astratta*. In ambo i casi si tratta, come Hegel l'ha svolto, del significato politico della 'generalità empirica.'

"L'opposizione, nella sua forma propria, è la seguente: *i singoli fanno ciò in quanto tutti*, o *i singoli* fanno ciò in quanto *pochi*, in quanto *non tutti*. In entrambi i casi la totalità sta soltanto come la pluralità o totalità *la piú esteriore* degli individui: la totalità non è una qualità essenziale, spirituale, reale, del singolo. La totalità non è qualcosa per cui esso perda la determinazione dell'individualità astratta; bensí la totalità è soltanto *numero* totale di *singolarità*. *Una* individualità, *molte* individualità, *tutte* le individualità. Una, molte, tutte — nessuna di queste determinazioni muta l'*essenza* del soggetto, dell'individualità."[146]

Questa elaborazione è, come si vede, già ai suoi inizi abbastanza complessa. Per renderla piú accessibile pensiamo di dover richiamare l'attenzione del lettore su tre punti: 1) La conclusione del primo capoverso: "Non tutti in quanto individui, ma gli individui in quanto tutti." Questa è la soluzione di Marx, la quale si collega certamente, nella sostanza, col problema roussoiano della costituzione d'una "volontà generale" a differenza da una "volontà di tutti." 2) La critica della *impostazione* hegeliana del problema, dello stesso modo in cui Hegel ne presenta i termini. Hegel ha detto: o la rappresentanza avviene mediante *deputati*, oppure "tutti singolarmente" devono partecipare alla discussione e decisione circa l'affare generale. Hegel dunque considera i rappresentanti *in quanto singoli*, e non esce mai dalla determinazione della singolarità, anche quando prospetta il caso (per poi escluderlo, s'intende) del "tutti singolarmente." Perché "tutti singolarmente"

significa "tutti in quanto singoli" e allora, dice giustamente Marx nel secondo capoverso, è solo una questione di numero: pochi, molti, tutti; ma anche nel caso del "tutti," la totalità resta *esteriore* al singolo, non trasforma lui stesso in una *espressione della totalità* (dal punto di vista letterale è necessario chiarire che quando Marx dice "l'opposizione, nella sua forma propria, è la seguente," parla pur sempre dell'opposizione com'è delineata da Hegel, non *sostituisce* la *sua* impostazione del problema a quella di Hegel). Il problema è analogo a quello della induzione, del procedimento empirico della generalizzazione, che però non può mai giungere ad una formulazione universale, e la soluzione di Marx è analoga a quella di Galilei, che sostenne che "anche da un fatto solo" deve potersi inferire la legge universale, purché si sappia trovare il criterio onde nel fatto singolo è espressa la legge. Il problema, allora, non lo si risolverà *aumentando il numero* dei particolari, nel nostro caso degli individui, ma cambiando *il punto di partenza*, che dev'essere il "tutti" anziché "i singoli." Il singolo stesso, allora, parteciperà alla trattazione dell'affare generale in quanto esso è "tutti," cioè in quanto egli è organicamente connesso con la totalità dei membri della società. In termini ancora contrattualistici Rousseau aveva detto qualcosa di simile, o almeno aveva tentato di giungere ad un simile organicismo quando aveva detto che il singolo doveva alienare l'esercizio dei propri diritti *alla totalità del corpo sociale*, perché soltanto cosí si sarebbe costituita una "volontà generale" nella quale il singolo avrebbe avuto garanzia che sarebbe entrata, come parte integrante, anche la sua volontà, e che quindi non avrebbe potuto costituirsi senza di lui. Il partire dal "tutti," insomma, *trasforma*, secondo Marx, l'individuo isolato in "individuo organico" o "unito" (alla totalità dei componenti la società): un termine che, ormai all'interno della concezione materialistica della storia, Marx userà anche nell'*Ideologia tedesca*. 3) Naturalmente questa istanza d'un inizio organico non risolve del tutto il problema, perché è ancora da determinarsi il *criterio* onde il singolo possa considerarsi inizialmente ed organicamente unito alla totalità e, soprattutto, espressione di questa. Perché le conseguenze d'una mancata risoluzione di *questo* aspetto del problema sarebbero d'una gravità incalcolabile, potendosi anche determinare troppi casi in cui il singolo *si creda* espressione della totalità e ponga sé *come singolo*, al di sopra di questa. Nel testo che abbiamo letto c'è però l'avvio alla soluzione di questo

punto, che sarà sviluppato nel seguito. Esso consiste, per ora, nell'osservazione critica che l'opposizione, cosí come è delineata da Hegel, è "una questione all'interno dell'*astrazione dello Stato politico*: è una questione politica *astratta*": osservazione che apporta anche un notevolissimo progresso nella stessa concezione del giovane Marx della *Kritik*, dell'*astrattezza* o *formalismo* dello Stato politico. Qui si chiarisce, infatti, il senso stesso del termine "astratto" usato da Marx, che è un senso letterale, anzi etimologico: lo Stato politico è *abs-tractus* dalla "reale vita del popolo" perché in esso *lo Stato è separato dalla società civile*. Soltanto nella condizione di questa separazione può sussistere la "questione" del "pochi, molti o tutti *singolarmente*" perché in essa non si può partire che dai singoli, mancando quella organicità di base che può esser data soltanto dalle reali manifestazioni dell'attività degli individui, che avvengono non altrove che nella società civile. Infatti Marx, poco oltre, prosegue:

"La questione: se *tutti singolarmente* 'debbano prendere parte alla discussione degli affari generali dello Stato' è una questione che deriva dalla separazione di Stato politico e società civile.

"L'abbiamo visto. Lo Stato esiste *soltanto* come *Stato politico*. La totalità dello Stato politico è il *potere legislativo*. Prender parte al potere legislativo è, quindi, prender parte allo Stato politico; è manifestare e realizzare la propria esistenza in quanto *politica*. Abbiamo inoltre visto che l'elemento di stato è la *società civile* in quanto potere legislativo, in quanto sua propria *esistenza politica*. Che, dunque, la società civile penetri *in massa*, *tutta intera* se possibile, nel potere *legislativo*, che la reale società civile voglia sostituirsi alla *fittizia* società civile del potere legislativo, ciò non è che la tendenza della società civile a darsi esistenza *politica*, o a fare dell'*esistenza politica* la propria esistenza reale. La tendenza della *società civile* a trasformarsi in società *politica*, o a fare della società *politica* la società *reale*, si manifesta come la tendenza della partecipazione il piú possibile *generale* al potere *legislativo*.

"Il *numero* non è qui senza importanza. Se già l'accrescimento dell'*elemento di stato* è un accrescimento materiale e morale di una delle *ostili* forze in lotta (e abbiamo visto che i diversi elementi del potere legislativo sono opposti come forze nemiche), all'incontro, la questione, se tutti debbano esser singolarmente membri del potere legislativo o intervenirvi mediante dei deputati, è la messa-in questione del principio *rappresentativo* all'interno dello

stesso principio, all'interno della concezione fondamentale dello Stato politico che ha la sua esistenza nella monarchia costituzionale. 1. È una rappresentazione dell'astrazione dello Stato politico che il *potere legislativo* sia la *totalità* dello Stato politico. Poiché quest'atto *solo* è l'unico atto *politico* della società civile, devono e vogliono *tutti* partecipare ad esso in una volta. 2. *Tutti* come *singoli*. Nell'*elemento di stato* l'attività legislativa non è considerata come attività *sociale*, come una delle funzioni della *socialità*, ma piuttosto come l'atto per cui soltanto gli individui assumono una funzione realmente e *consapevolmente sociale*, cioè una funzione politica. Il *potere legislativo* non è qui un'emanazione, una funzione della società, ma semplicemente il *costituirsi* della società. La costituzione del potere legislativo esige che *tutti* i membri della società civile si considerino come *singoli*; e essi stanno realmente di fronte come *singoli*. La determinazione dell'"esser membri dello Stato' è la loro 'determinazione astratta,' una determinazione che non si realizza nella loro vivente realtà.

"O c'è separazione di Stato politico e società civile, e allora non possono partecipare *tutti singolarmente* al potere legislativo: lo Stato politico è un'esistenza *separata* dalla società civile. Da un lato, la società civile rinuncerebbe a sé, se tutti fossero legislatori, e d'altro lato lo Stato politico, che le sta di fronte, può sopportarla soltanto in una forma che sia commisurata alla propria *norma*. Ossia la partecipazione della società civile allo Stato politico mediante *deputati* è precisamente l'*espressione* della loro separazione e della loro unità solo dualistica.

"O viceversa: la società civile è società politica *reale*. E allora è un nonsenso porre un'istanza che consegue unicamente dalla concezione dello Stato politico come esistenza separata dalla società civile, un'istanza che scaturisce soltanto dalla rappresentazione *teologica* dello Stato politico. Nel caso presente scompare totalmente il significato del potere *legislativo* come potere *rappresentativo*. Il potere legislativo è qui rappresentativo nel senso in cui *ogni* funzione è rappresentativa: come, ad esempio, il calzolaio è mio rappresentante in quanto soddisfa un bisogno sociale; come ogni determinata attività sociale, in quanto attività generica (*Gattungstätigkeit*) rappresenta semplicemente il genere, cioè una determinazione della mia propria essenza; come ogni uomo è il rappresentante dell'altro uomo. È qui rappresentante non per un altro, ch'egli rappresenta, ma per ciò ch'egli *è* e *fa*."[147]

Il lettore si trova ora di fronte alla piú complessa, ma anche alla piú importante fra le elaborazioni della *Critica del diritto statuale hegeliano,* che viene dunque a concluderne degnamente lo svolgimento. La tendenza della società civile a penetrare "in massa, tutta intera se possibile," nel potere legislativo è la sua tendenza a sostituirsi, come società civile *reale*, alla società civile *fittizia* dello Stato *politico* rappresentativo. Dunque, è la tendenza della società civile reale a far coincidere la società politica con sé stessa, che è quanto dire a superare la scissione di Stato politico e società civile.

Come Marx ha già avvertito, la questione se i singoli debbano partecipare *tutti* (in quanto singoli) o per mezzo di deputati al potere legislativo, è interna alla concezione ed alla realtà dello Stato politico astratto. Ora, Marx osserva: 1) Nello Stato politico, il potere legislativo è l'unico atto politico della società civile; quindi è ovvio che tutti debbano e vogliano parteciparvi. 2) Ma lo possono soltanto *in quanto singoli*, perché l'attività legislativa non è una "attività sociale," "una delle funzioni della società" (ricordiamo, nelle pagine sulla democrazia, la costituzione come *uno degli* elementi della vita reale del popolo, accanto agli altri), ma *il solo* atto per cui gl'individui assumano una funzione sociale, siano uniti da un vincolo che li accomuni (e questo varrà molto piú per la società *borghese* compiuta, lasciata a sé stessa dallo Stato che ha abolito gli "stati"); quindi, essendo il potere legislativo il solo atto politico *in quanto si astrae* dalle altre attività sociali, è esso stesso un atto politico astratto, e gl'individui, proprio perché *si astrae* dalle loro manifestazioni *reali*, che realmente li uniscono in società, restano uniti in astratto, soltanto nel vincolo politico, quindi soltanto in quanto singoli. 3) Questa è la condizione della separazione di Stato politico e società civile. Ma in essa i singoli non possono partecipare *tutti* al potere legislativo, bensí soltanto per mezzo di deputati, perché altrimenti o la società civile, se tutti "fossero legislatori" si trasformerebbe *essa* in società politica, oppure la società politica dovrebbe conformarsi alla "norma" della società civile, indentificandosi con essa: in entrambi i casi non sussisterebbe piú la separazione in cui consiste l'assunto dell'ipotesi. 4) Ove invece la separazione di Stato politico e società civile sia eliminata — e questa è la soluzione proposta e caldeggiata da Marx non soltanto in queste pagine, ma, si può dire, in tutta l'opera, e che, soltanto, qui trova le sue

implicazioni piú autentiche — allora cade il dilemma "tutti singolarmente" o "mediante deputati," cioè il dilemma proprio del sistema politico rappresentativo "astratto," perché il primo termine si rovescia nella formula "i singoli in quanto tutti," o meglio ancora, "tutti come tutti," cioè tutti i singoli non in quanto singoli ma in quanto tutti: ciascuno secondo "ciò che è e fa" per i tutti, cioè per la società: ciascuno in quanto è per tutti. Il potere legislativo, in questo caso, non è piú potere "rappresentativo," nel senso dei "pochi" che rappresentano gli altri, o anche nel senso che il singolo rappresenti *l'altro singolo o molti altri singoli*; ma lo è solo nel senso che ciascuno rappresenta tutti secondo la sua funzione, e ogni funzione che soddisfi un bisogno sociale è rappresentativa di tutti perché è rappresentativa *del genere*, non degli altri singoli uno per uno. E infatti *non c'è ragione*, fuori dell'astrattezza del piano politico, perché *uno* debba *rappresentare* un *altro*: la ragione, cioè l'universalità razionale del "rappresentare" la si trova soltanto se l'incontro fra i singoli avviene sul piano universale e comune ad entrambi del genere, cioè dell'umana attività per gli altri uomini nella società (e dunque, in ultima analisi, del *lavoro*). Ogni uomo è, allora, rappresentante dell'altro uomo (in quanto *uomo*, ossia in quanto appartenente al *genere* umano, non in quanto singolo) per ciò che egli è e fa per il genere.

È superfluo sottolineare la decisività di questa conclusiva acquisizione della *Kritik*, che compie, positivamente, la critica dello Stato politico astratto rivendicando la sostituzione del suo piano, dei suoi problemi e delle sue soluzioni col piano, i problemi e le soluzioni della società concreta. Certo, anche su questo piano i problemi restano, e Marx non è ancora pervenuto né al materialismo storico né al socialismo scientifico, perché è ancora lontano dall'individuare le ragioni onde la stessa società civile borghese moderna permette e provoca l'astrattezza dello Stato politico: e infatti in tutta la *Kritik* sembra dominare l'idea che della scissione fra Stato politico e società civile, e della conseguente astrattezza dello Stato politico ed impossibilità della società civile di darsi "esistenza politica reale" e non illusoria, la colpa, per cosí dire, sia *dello Stato*, e non piuttosto della società civile. E questo, naturalmente, perché dato anche l'immediato oggetto della critica, cioè la struttura prussiano-hegeliana dello Stato, Marx non è ancora pervenuto a superare decisamente e definitivamente la prospettiva della divisione della società in "stati" per quella della sua

divisione in *classi*, anche se in qualche passaggio vi si è avvicinato fin quasi a coglierla. Comunque, però, resta vero che la sostituzione della prospettiva politica con la prospettiva sociale è, ovviamente, la prima condizione per una critica della società moderna; mentre, inoltre, Marx ha anche guadagnato il criterio universale che dovrà presiedere alla sua critica sociale futura, che è quell'*essere dell'uomo per gli altri uomini per mezzo della sua attività sociale* che si porrà come il necessario punto di riferimento perché possano esser individuate le contraddizioni della società borghese, l'alienazione dell'uomo, e l'esistenza della classe che fa le spese dell'alienazione generale della società, cioè del proletariato; cioè come il necessario punto di riferimento per una critica della società borghese moderna.

L'elaborazione che abbiamo seguita ed analizzata si conclude con una pagina che val la pena di leggere, sia perché allarga le considerazioni precedenti alla Francia, "il paese della cultura politica" e sia perché presenta la soppressione di entrambi i termini opposti.

"Il potere 'legislativo' è voluto [dallo Stato politico] non in ragione del suo *contenuto*, ma in ragione del suo significato politico *formale*. In sé e per sé il *potere governativo*, ad es., doveva essere il fine dei desideri popolari assai piú del potere legislativo, della funzione *metafisica* dello Stato. La funzione *legislativa* è la volontà non nella sua energia pratica, ma nella sua energia teoretica. La *volontà* non deve qui valere *in luogo* della *legge*; bensí importa *scoprire* e *formulare* la legge reale.

"Da questa discorde natura del potere legislativo — come funzione *legislativa* reale e funzione *rappresentativa*, *politico-astratta* — deriva una peculiarità che si fa valere a preferenza in Francia, nel paese della cultura politica.

"(Nel *potere governativo* abbiamo sempre *due* cose: l'azione reale e la ragion di Stato di quest'azione, come un'altra coscienza reale che, nella sua totale struttura, è la burocrazia.)

"Il contenuto proprio del potere legislativo è trattato (per quel tanto che gli *interessi* particolari dominanti non entrano in un conflitto importante con lo objectum quaestionis) molto a parte, come cosa accessoria. Attenzione particolare una questione la suscita solo appena diventa questione *politica*, cioè o dal momento che può esservi connessa una questione ministeriale, e quindi l'autorità del potere legislativo sul potere governativo; o dal

momento che si tratta in generale di diritti che si collegano col formalismo politico. Come questo fenomeno? Perché il potere legislativo è ad un tempo la rappresentazione dell'esistenza politica della società civile; perché l'essenza politica di una questione consiste insomma nel rapporto di essa ai diversi poteri dello Stato politico; perché il potere legislativo esprime la coscienza politica, e questa può mostrarsi come *politica* soltanto nel conflitto col potere governativo. Questa istanza essenziale — che ogni bisogno sociale, ogni legge ecc., si verifichi nel suo significato *sociale* come *politico, cioè determinato dall'insieme dello Stato* — questa istanza assume nello Stato dell'astrazione politica la figura di una tendenza *formale* contraria a un'altra forza (o contenuto) e esteriore al suo reale contenuto. Questa non è un'astrazione dei francesi, ma necessaria conseguenza, giacché lo Stato di fatto esiste solo come il *politico formalismo di Stato* sopra considerato. L'*opposizione* all'interno del potere rappresentativo è l'esistenza *politica kat' exochén* dello stesso potere. Entro questa costituzione rappresentativa la questione esaminata prende, intanto, un'altra forma da quella in cui l'ha considerata Hegel. Non si tratta qui di decidere se la società civile debba esercitare il potere legislativo mediante deputati o mediante tutti individualmente presi, bensí si tratta dell'*estensione* e della *generalizzazione* al massimo possibile dell'elezione, sia del diritto di suffragio *attivo* che di quello *passivo*. Questo è il punto propriamente controverso della *riforma* politica, e in Francia e in Inghilterra.

"Non si considera l'*elezione* filosoficamente, cioè nella sua essenza specifica, quando la si intende immediatamente in rapporto al *potere del principe* o al *potere governativo*. L'elezione è il *rapporto reale* della *reale società civile* alla *società civile* del *potere legislativo*, all'*elemento rappresentativo*. Ossia l'elezione è il rapporto *immediato*, *diretto*, non *meramente rappresentativo ma reale*, della società civile con lo Stato politico. S'intende quindi da sé che l'*elezione* costituisce l'interesse politico fondamentale della società civile reale. Soltanto nell'elezione *illimitata*, sia attiva che passiva, la società civile si solleva *realmente* all'astrazione da sé stessa, all'esistenza *politica* come sua vera esistenza generale, essenziale. Ma il compimento di questa astrazione è al contempo la soppressione dell'astrazione. Quando la società civile ha realmente posto la sua *esistenza politica* come la sua *vera* esistenza, ha contemporaneamente posto la sua esistenza civile, nella sua

distinzione da quella politica, come *inessenziale*; e con una delle parti separate cade l'altra, il suo contrario. La *riforma elettorale* è, dunque, entro lo *Stato politico astratto*, l'istanza dello *scioglimento* di questo, come parimente dello *scioglimento della società civile*."[148]

Nello Stato politico la scissione fra astrazione e realtà si riproduce all'interno dello stesso potere legislativo, fra potere legislativo "reale" e funzione "rappresentativa," di pura "formulazione" della legge, fra *contenuto* e *forma* del potere legislativo. Ciò avviene, dice Marx, perché l'istanza della unità di società civile e Stato (che ogni "bisogno sociale" si verifichi "nel suo significato sociale" *contemporaneamente* come "*politico, cioè determinato dall'insieme dello Stato*") viene travisata in un'istanza formale, e dunque nel suo contrario, cioè nella separazione e contrapposizione della forma al contenuto. Però quando la contraddizione si presenta all'interno dello stesso potere rappresentativo siamo ad un livello superiore dello sviluppo dello Stato politico: siamo, cioè, precisamente a quella che la *Judenfrage* chiamerà la "compiutezza" dello Stato politico, ed il problema si presenterà come quello della "massima estensione" del diritto di suffragio attivo e passivo. A differenza dalla *Judenfrage*, però, Marx mostra qui di credere che il raggiungimento del suffragio universale realizzi la fine o la soppressione della scissione fra società civile e Stato politico, e questo motivo concorda con quelli che abbiamo individuati come i limiti della concezione democratica della *Kritik* in generale, dipendenti dal fatto che Marx non ha ancora compiuto una critica della *società* borghese moderna. Interessante, infine, il motivo stesso d'una "soppressione" dello Stato politico (ma anche, contemporaneamente, della società civile) che riprende l'osservazione sui "francesi" che abbiamo incontrata nelle pagine sulla democrazia. Con questa certamente inconsapevole anticipazione d'un motivo che ben altro senso assumerà nella speculazione successiva di Marx, si conclude la parte della *Kritik* che doveva interessarci: le poche pagine che restano ancora, e delle quali abbiamo già riferito il contenuto nel I volume, riguardano solo la critica del testo hegeliano.

La ricchezza dei motivi, la complessità delle elaborazioni e la decisività dei risultati che la *Critica del diritto statuale hegeliano* presenta, non permettono che il suo significato entro lo sviluppo del pensiero di Marx possa essere riassunto in una formula. Pur

prescindendo dal suo oggetto piú specifico, la critica della filosofia hegeliana del diritto statuale interno, e pur limitando la nostra indagine ai soli punti che offrissero un interesse eccezionale in funzione di tutto l'orientamento del giovane filosofo, abbiamo dovuto scrivere un capitolo di lunghezza di poco inferiore a quella dell'opera stessa. Ma a questo punto il lettore converrà che era necessaria una minutissima analisi dei testi per individuare, fin nelle pieghe d'un discorso elaborato, spesso ellittico e privo di preoccupazioni stilistiche, interrotto, e per di piú condizionato, ora spinto ed ora rallentato, da un oggetto obbligatissimo quale il testo di Hegel, il punto originario di linee destinate a sviluppi essenzialissimi nell'immediato futuro del pensatore. Pure, in questa complessità è dato riconoscere la tendenza di queste linee a raggrupparsi organicamente attorno a tre direttrici di guida, che in questa sede conclusiva non possiamo mancar di rilevare.

La prima di queste direttrici d'orientamento è quella che guida l'esecuzione del compito critico che Marx s'era proposto fin dagli inizi della sua attività speculativa: di risolvere la crisi della filosofia del suo tempo giudicando il *principio* di quella "filosofia totale" che, con la sua conclusione, l'aveva direttamente provocata. Attraverso il procedimento operativo d'un esame della funzionalità del principio nella sede determinata dei problemi che esso dovrebbe servire a risolvere, Marx giunge a scoprire i vizi del procedimento aprioristico che sono connaturati non meramente all'esecuzione del sistema, bensí al principio stesso. S'inaugura cosí quel complesso rapporto del pensiero di Marx verso la dialettica di Hegel che tanta importanza dovrà assumere nella filosofia del nostro tempo; e s'inaugura sotto il segno della piú drastica opposizione. I vizi della dialettica hegeliana sono senza attenuanti, e se ci domandiamo che cosa, per il Marx della *Kritik*, debba restare comunque del magistero di Hegel, è ben difficile che possiamo dare a questa domanda una qualsiasi risposta positiva. Soltanto due volte Marx accenna ad un "merito," o almeno, una delle due, ad un "non demerito" di Hegel: quando dice che non è suo errore l'aver rappresentato lo Stato come è, ma d'aver posto lo Stato del suo tempo, giustamente descritto, anche come l'idea universale dello Stato *kat'exochén*; e quando, piú esplicitamente, riconosce a Hegel il "merito" d'aver "messo la moderna morale al suo vero posto," cioè d'averne individuato il carattere soggettivo ed astratto.

Naturalmente, però, queste stesse ammissioni bastano a non far considerare chiusa la questione. Perché se è giusta, in tutto o in parte, la rappresentazione che Hegel dà del mondo a lui contemporaneo, anche in questo aspetto puramente descrittivo la dialettica deve aver la sua parte, a meno di non voler di nuovo scindere la dialettica dal sistema. E d'altro lato è appena opportuno aggiungere che una definitiva resa di conti con questa questione è indispensabile a Marx anche per poter cominciare a delineare una diversa dialettica, a dare alla metodologia originale che, in funzione critica, quest'opera ha a suo fondamento, una universale, consapevole ed articolata schematicità funzionale.

Ora, non è certo la pagina sulla dialettica, che abbiamo letta nella *Kritik*, a poter risolvere queste questioni. Per quanto riguarda la prima di esse, e cioè un giudizio sulla dialettica hegeliana che pur individuando i suoi vizi spieghi anche in qual senso essa ha permesso, o non ha ostacolato, una giusta interpretazione della realtà del tempo, e soprattutto sappia *mettere in rapporto* la critica con il relativo riconoscimento, per concludere funzionalmente, cioè proficuamente, il giudizio critico, noi dobbiamo attendere il capitolo conclusivo dei *Manoscritti del '44* che si dedica appunto a questo problema. Per quanto riguarda, invece, la delineazione d'una nuova metodologia e d'una nuova dialettica, è anzitutto da considerare che essa, in conformità all'adempimento del compito d'un rovesciamento pratico della indagine filosofica, cui consegue la proposta d'un rovesciamento pratico delle condizioni, non può esser ottenuta in astratto, fuori da uno stretto e necessario collegamento col contenuto storico che la nuova dialettica è destinata a mediare. Essa dunque potrà presentarcisi chiaramente soltanto ad un momento molto avanzato dello sviluppo del pensiero del filosofo, e di fatto si offre solo nei *Grundrisse der Kritik der politischen-Ökonomie*, in particolare nella *Einleitung* che fu pubblicata per la prima volta solo nel 1903 da Kautsky, per esser individuabile nella sua compiuta e concreta funzionalità soltanto nel *Capitale*.

La seconda direttrice di guida lungo la quale corrono corrispondenti linee di sviluppo della *Kritik* è quella d'una critica dello Stato moderno nei suoi rapporti con la società civile. Muovendo da una critica del compromesso istituzionale dello Stato hegeliano-prussiano fra la struttura medievale d'una divisione della società in "stati" che coincide con una corrispondente articolazione poli-

tica delle funzioni statali in quanto gli *Stände* hanno la somma delle funzioni politiche, e la struttura dello Stato moderno che tende, invece, a separarsi dalla società civile ed a lasciarne le distinzioni senza significato politico per realizzare l'uguaglianza e l'emancipazione politica di tutti i cittadini, Marx perviene a cogliere anche aspetti essenziali dello Stato politico compiuto, cioè uscito dal "compromesso" verso la sua configurazione moderna. Le pagine sulla democrazia e quelle, conclusive, sulla rappresentanza politica presentano la soluzione d'una reintegrazione della scissione di Stato e società civile per una comunità organica nella quale la funzione rappresentativa sia legata all'attività sociale, cioè al lavoro dell'uomo per la comunità. Conosciamo anche il prossimo sviluppo di questa elaborazione, nella consapevole critica della divisione di Stato e società che *proprio nello Stato politico piú avanzato* raggiunge la sua forma piú radicale, e che essa stessa deriva dal carattere classista, in senso economico, della società borghese moderna, nella *Questione ebraica*.

La terza direttrice è quella dell'iniziale interesse ai problemi economici, e d'una critica della proprietà privata fondiaria su cui è basato lo "stato" dei nobili di maggiorasco, che però raggiunge, come abbiamo visto, in un punto, il livello d'una critica, sia pur accennata e generalissima, della proprietà privata *ut sic*. Ciò che manca nella *Kritik*, e che il prossimo sviluppo di Marx dovrà soprattutto conquistare, è la *piena* consapevolezza della interdipendenza di questi tre ordini di problemi, ed anzi della condizionalità del terzo sugli altri due: nel che consiste, poi, la stessa prospettiva del materialismo storico e del socialismo scientifico che si realizzerà, per la prima volta, solo nell'*Ideologia tedesca* portandosi poi a compimento ancora piú oltre, a partire da *Lavoro salariato e capitale*, come *teoria dello sfruttamento* capitalistico. Ma anche di questa acquisizione definitiva non mancano d'esser poste, qui nella *Kritik*, le basi e le condizioni necessarie; ed anzitutto in quella critica, sia pure generalissima, della concezione hegeliana dei rapporti di condizionalità fra Stato e società civile che è contenuta proprio nelle prime battute dell'opera, stabilendosi cosí anche una pregnantissima correlatività di critica metodologica o formale e di critica di contenuto alla quale sarà compito del successivo lavoro del filosofo di non piú contravvenire. Ed in secondo luogo, in quello che è ormai divenuto un atteggiamento abituale di Marx, di riportare tutte le linee problematiche della

sua trattazione al piano della storia, ed in particolare al piano della differenza fra medioevo ed età moderna, che è quanto dire al piano della *specifica* individuazione storica delle caratteristiche dello Stato e della società borghesi moderni. Un atteggiamento, questo, che, come vedremo, darà alle esperienze di Marx (alle "tre fonti" del materialismo storico, filosofia classica tedesca, economia politica borghese e socialismo utopistico) il terreno comune su cui esse possano incontrarsi e rifondersi in una sintesi nuova.

Ancora una volta possiamo concludere che con la *Kritik* Marx ha compiuto la piú essenziale svolta del suo cammino, mettendosi su una strada dalla quale non si ritorna piú indietro.

# *Capitolo terzo*

# La conversione comunista

## 1. *"La questione ebraica"*

L'ultimo atto della collaborazione di Marx coi suoi compagni democratico-radicali del gruppo di Ruge e Fröbel fu la laboriosa fondazione d'una nuova rivista, gli *Annali franco-tedeschi*, da pubblicarsi a Parigi, dove Ruge e Marx si trasferirono stabilmente alla fine dell'anno (ottobre '43 Marx, dicembre Ruge). Anche le circostanze di questa vicenda sono state trattate diffusamente dai biografi di Marx e piú recentemente da Cornu,[149] alla cui opera rinviamo per le notizie esteriori. Diremo soltanto che la risonanza dell'unico fascicolo doppio della rivista apparso nel marzo 1844, l'aspettativa che suscitò negli spiriti liberali e l'accanimento delle autorità che si affannarono a ricercarlo ed a sequestrarlo furono pari alla sua importanza storica. Perché esso è insieme il documento del punto piú avanzato cui giunse la Sinistra hegeliana nel superamento del lealismo nazionalistico e delle mezze proteste legittimistiche, nella franca affermazione del nuovo universalismo democratico simbolizzato, nella stessa testata, dall'unione di "cuore francese" e "testa tedesca" secondo l'immagine di Feuerbach, che prelude all'universalità ideale della rivoluzione liberale europea del '48; ma insieme contiene, nei due articoli di Marx, *La questione ebraica* e l'*Introduzione per la critica della filosofia hegeliana del diritto*, e in quelli di Engels, la testimonianza del superamento ormai avvenuto da parte d'entrambi dell'*ideologia politica* in generale, la conquista del piano della critica sociale e la prima dichiarazione marx-engelsiana d'adesione al comunismo.

Il numero unico dei *Deutsch-französische Jahrbücher* edito a cura di Marx e Ruge[150] contiene anzitutto il piano della rivista, di Ruge; segue la raccolta d'un carteggio fra Ruge e Marx, Bakunin e Feuerbach, che Ruge pubblicò ad integrazione del piano per mostrare ai lettori in seguito a quale scambio d'idee la rivista fosse nata: vi figurano tre lettere di Marx a Ruge, due di Ruge a Marx, una di Bakunin a Ruge, la risposta di Ruge a Bakunin

e una lettera di Feuerbach a Ruge. Troviamo poi, di Heine, i *Canti in lode di re Luigi di Baviera* (satirici, naturalmente) e inoltre la riproduzione della *Sentenza della prima Corte d'appello del Senato nell'istruttoria condotta contro il Dr. J. Jacoby per alto tradimento, lesa maestà ed insolente ed irrispettosa critica delle leggi dello Stato.*[151] Seguono gli articoli: l'*Introduzione* di Marx, i *Lineamenti d'una critica dell'economia politica* di Engels e, dopo un intermezzo costituito dalle *Lettere da Parigi* di Hess, dal *Protocollo conclusivo della conferenza dei ministri di Vienna del 12 giugno 1834* di Bernays e da *Tradimento* di Herwegh, gli altri due articoli maggiori del fascicolo, e cioè *Passato e presente* di Engels, e *La questione ebraica* di Marx. Il numero si chiude con una rassegna della stampa.

Prima di considerare lo scritto piú importante, e cioè *La questione ebraica*, è necessario che diciamo qualcosa dell'ultima fra le lettere comprese nel carteggio con cui s'apre il fascicolo, quella di Marx a Ruge, datata Kreuznach, settembre '43, perché essa documenta le vedute di Marx all'immediata vigilia del suo passaggio al comunismo. Nel delineare il compito della nuova rivista, Marx dice a un certo punto: "Del resto, questo appunto è il vantaggio del nuovo indirizzo, per cui non anticipiamo dogmaticamente il mondo, ma dalla critica del mondo vecchio vogliamo trovare quello nuovo. Fino ad ora, i filosofi avevano bella e pronta sui loro tavoli la soluzione di tutti gli enigmi, e lo stupido mondo essoterico non aveva che da spalancare le fauci perché gli volassero in bocca le colombe arrostite della scienza assoluta. La filosofia si è mondanizzata, e la dimostrazione piú schiacciante di questo fatto è che la coscienza filosofica è coinvolta non soltanto esteriormente ma anche interiormente nel tormento della lotta. Se la costruzione del futuro e il ritrovamento di una soluzione valida per tutti i tempi non è affar nostro, tanto piú appare chiaro ciò che dobbiamo compiere al presente, e cioè *la critica spregiudicata* di tutto ciò che esiste, spregiudicata nel senso che in generale la critica non si atterrisce di fronte ai suoi risultati e nemmeno di fronte al conflitto con le forze esistenti."

Marx non ha dunque rinunciato a due motivi: quello, piú originale, del "rovesciamento pratico della filosofia," e quello comune a tutti i Giovani hegeliani, della critica dell'esistente. A noi però interessa molto di piú il seguito, che ci testimonia le ultime riserve di Marx di fronte al comunismo (e insieme, che queste

riserve perdurarono appunto fino all'ultimo momento: una riluttanza che dimostra la serietà e la necessità della sua conversione).

"Perciò non sono d'accordo nell'innalzare una bandiera dogmatica; al contrario. Noi dobbiamo cercare di venire in aiuto ai dogmatici, affinché rendano chiari a sé stessi i loro princípi. Cosí soprattutto il *comunismo* è un'astrazione dogmatica, e con ciò ho in mente non un qualsiasi immaginario e possibile comunismo, ma il comunismo realmente esistente, quale lo predicano Cabet, Dézamy, Weitling, ecc. Questo stesso comunismo è soltanto una manifestazione particolare del principio umanistico, contaminata dal suo opposto, l'essenza privata. Soppressione della proprietà privata e comunismo, perciò, non sono affatto identici, e non a caso il comunismo ha visto sorgere dinnanzi a sé altre dottrine socialiste, come quelle di Fourier, Proudhon, ecc., ma necessariamente, perché esso stesso non è che una realizzazione particolare, unilaterale del principio socialista.

"E tutto il principio socialista, a sua volta, non è che uno degli aspetti, quello che concerne la *realtà* della vera essenza umana. Noi dobbiamo occuparci altrettanto dell'altro aspetto, dell'esistenza teorica dell'uomo, dunque far oggetto della nostra critica la religione, la scienza, ecc. Inoltre vogliamo influire sui nostri contemporanei, e specialmente sui nostri contemporanei tedeschi. Il problema è: come compiere tutto questo? Due fatti sono innegabili. In primo luogo la religione, e poi la politica, sono gli oggetti che costituiscono l'interesse principale dei tedeschi d'oggi. Bisogna rifarsi ad essi quali sono realmente, e non offrir loro bell'e fatto un qualunque sistema, come ad esempio il *Voyage en Icarie.*"

Si fa presto a dire che queste critiche di Marx riguardano il comunismo utopistico, e non quello "scientifico." Intanto, però, questo significherebbe dire che Marx critica il comunismo utopistico in nome di quello *scientifico* prima di aver elaborato una qualsiasi concezione comunista o socialista, e che insomma il socialismo *scientifico* nasce nella mente di Marx molto prima di sé stesso. Pure, il seguito della lettera dimostra che anche questo paradosso ha una certa parte di verità, e questo fa il grande interesse dello scritto che stiamo leggendo. Marx, dunque, conosce Cabet, Dézamy, Fourier e Proudhon (oltre a Weitling), e sa già la differenza fra dottrine comuniste e dottrine socialiste. Inoltre, concepisce il socialismo come un aspetto dell'umanismo, ed il comunismo come un aspetto del socialismo. Piú particolare di tutti,

il comunismo gli appare "inficiato (*infizierte*) dal suo opposto, l'essenza privata." Nella forma, è inutile negare che ci troviamo di fronte ad una ennesima contrapposizione dialettica, del tipo di quella fra i due "partiti" in cui s'è scissa la Scuola hegeliana, e insomma del tipo hegeliano di Fede e Illuminismo (se non addirittura con una reminiscenza delle pagine di Hegel sulla opposizione fra "proprietà" e "comunanza di beni," che abbiamo viste alla fine della prima parte della *Fenomenologia*). Pure, nella sostanza questa contrapposizione astrattissima finisce col significare qualcosa di molto piú concreto e plausibile, che è già annunciato dalla fine del secondo capoverso, dove Marx dice che poiché religione e politica sono interessi reali dei tedeschi *del tempo*, "bisogna rifarsi ad essi quali sono realmente" e non offrir loro sistemi bell'e fatti, cioè dogmatici. Ma a questo punto il senso piú interessante di quella contrapposizione dialettica (in sé astratta, ripetiamo, nella forma) non può essere colto se non leggiamo il seguito:

"La ragione è sempre esistita, ma non sempre nella forma ragionevole. Il critico può dunque riannodarsi a qualunque forma della coscienza teorica e pratica, e dalle forme *proprie* della realtà esistente sviluppar la vera realtà come loro dovere e loro scopo finale. Quando alla vita reale, proprio lo *Stato politico*, anche là dove non sia ancora consapevolmente compenetrato di esigenze socialiste, contiene in tutte le sue forme *moderne* le esigenze della ragione. Né si ferma a questo. Dappertutto esso presuppone la ragione come realizzata. Ma parimenti, dappertutto esso incorre nella contraddizione tra la sua destinazione ideale e le sue premesse reali.

"Da questo conflitto dello Stato politico con sé stesso, si può sviluppare perciò dovunque la verità sociale. Come la *religione* è l'indice delle lotte teoriche degli uomini, lo *Stato politico* lo è delle loro lotte pratiche. Lo Stato politico esprime dunque all'interno della sua forma *sub specie rei publicae* tutte le lotte, i bisogni, le verità sociali. Non è dunque affatto al di sotto della *hauteur des principes* far oggetto della critica la questione politica piú particolare, ad esempio, la differenza fra sistema degli stati e sistema rappresentativo. Infatti questa questione esprime soltanto in modo *politico* la differenza tra il dominio dell'uomo e il dominio della proprietà privata. Il critico dunque non soltanto può, egli deve entrare in questioni politiche (che, secondo l'opinione dei socia-

listi volgari sono al di sotto di ogni dignità). Illustrando i vantaggi del sistema rappresentativo su quello degli stati egli *interessa* praticamente un grande partito. Elevando il sistema rappresentativo dalla sua forma politica alla forma generale e dando risalto al significato vero che sta al fondo di esso, egli contemporaneamente costringe questo partito ad andare oltre sé stesso, poiché la sua vittoria è insieme la sua perdita."[152]

Al procedimento "dogmatico" di proporre un sistema ideale in sé compiuto *in contrapposizione* alla realtà esistente Marx oppone anzitutto la sua interpretazione attuale del compito della *critica*, che è quello di assumere il dover essere come implicito nella realtà dell'essere, e come rivelantesi proprio attraverso le contraddizioni di essa. Cosí la realtà dello Stato politico, proprio attraverso le sue contraddizioni, indica la strada del superamento non solo di esse, ma anche di sé stesso nel proprio limite: lo Stato politico, "all'interno della sua forma" e "*sub specie rei publicae*," cioè *sub specie sui ipsius*, esprime le lotte, i bisogni, le verità non già *politiche*, ma *sociali*. Marx è dunque giunto alla consapevolezza del fatto che la critica dello Stato politico, da lui compiuta nell'opera contro Hegel, lo ha rinviato al terreno sociale, alla "verità" sociale, cioè al socialismo come istanza dell'abolizione della proprietà privata in generale, sia pure inteso come un aspetto "unilaterale" dell'"umanismo." Infine, egli propone come un "esempio," come una questione "particolare" dello Stato politico, quella che invece ne è la questione centralissima che l'ha occupato con il travaglio che sappiamo, cioè la questione della differenza fra il sistema degli "stati" e il sistema "rappresentativo." In questa "questione," cioè in questa contraddizione dello Stato politico con sé stesso onde esso non si libera dal "principio degli stati" per realizzare il "principio" del sistema rappresentativo, che pure ha variamente intravisto e, in certi momenti, piú che intravisto (per es. nella Rivoluzione francese), in questa contraddizione è implicito il principio stesso, che è quello del "dominio dell'uomo" (e del conseguente egualitarismo democratico onde la rappresentanza è affidata al *lavoro* per la società, come sappiamo) contro il "dominio della proprietà privata" espresso dal "principio degli stati" che in quanto incomincia ad estendere la propria efficienza oltre il dominio dello Stato "del compromesso," a quello dello Stato politico moderno che ha abolito gli *Stände*, incomincia parimenti ad essere anche il "principio delle classi."

Se, dopo questa analisi del "compito" che Marx propone alla "critica," ritorniamo al precedente giudizio sul comunismo, d'essere "una manifestazione particolare del principio umanistico inficiata dal suo opposto, la proprità privata," troviamo che l'astratta reciprocità dialettica onde il "comunismo" *richiama* la "proprietà privata" come "l'astratto spiritualismo richiama l'astratto materialismo," è possibile in quanto, per Marx, il comunismo di Cabet e Dézamy si presenta "soltanto come un estremo," cioè si presenta assertoriamente e per definizione come l'*opposto* della proprietà privata, e dunque non ha come contenuto se non questo suo opposto; e questo perché esso non *risulta* da una critica della realtà presente, cioè da un'individuazione delle contraddizioni dello Stato politico (problema considerato, dai "socialisti volgari," "al di sotto di ogni dignità") che esse sole possono rinviare alla "verità sociale."

Con questo noi abbiamo, però, soltanto voluto spiegare, cioè capire il senso della posizione di Marx, utilizzando i documenti che ce la testimoniano (e fra essi, poiché è di dialettica che si tratta, la pagina sulla dialettica nella *Kritik*); ma ciò non significa che intendiamo in ogni senso convalidarla in ordine allo sviluppo futuro di Marx, perché nei confronti di quest'ultimo è ovvio che la posizione documentata da questa lettera si presenta arretrata per parecchi riguardi, e non solo per quello, piú ovvio, di considerare il "principio socialista" come concernente *soltanto* l'aspetto "reale" della "vera essenza umana" *accanto*, non *a fondamento* dell'aspetto "teoretico," cioè sovrastrutturale (ciò sarà raggiunto da Marx soltanto in sede di compiuta formulazione della concezione materialistica della storia); ma, anche per restare piú vicini all'atmosfera problematica di questi anni, anzitutto perché l'individuazione delle contraddizioni dello Stato politico appar rinviare ora la "critica" alla "verità sociale," non ad un'analoga individuazione delle contraddizioni della sfera sociale, non ad una *critica* della società moderna; il che è invece la condizione prima perché nella sfera sociale s'individui l'*origine* delle contraddizioni politiche e pertanto si colga la condizionalità della struttura sulla sovrastruttura; in secondo luogo perché il "principio della proprietà privata" viene ancora identificato col "principio degli stati" anziché col principio classista della società borghese distaccata dallo Stato politico "compiuto"; e infine, per l'apprezzamento rovesciato onde il comunismo di Cabet e Dézamy appare piú "par-

ticolare ed unilaterale" del socialismo di Fourier e Proudhon, mentre proprio una considerazione che *parta* dalla critica sociale per coglierne la condizionalità su quella politica farà apparire che è vero precisamente il contrario. Ma è anche vero che, come abbiamo detto piú d'una volta, proprio il procedimento che dalla critica dello Stato moderno porta alla critica della società moderna, oltre ad esser quello che Marx si trovò di fatto ad attuare, era anche l'unico che gli fosse possibile, a non voler assumere un inizio semplicemente assertorio, e in definitiva non provato ed acritico, come quello degli utopisti. Onde alla fine, il documento che abbiamo considerato vien quasi a confermare il paradosso per cui il socialismo di Marx nasce "scientifico," per ora nel senso di "antiutopistico," ancor prima di stabilirsi e confermarsi come socialismo in generale.

Ma è tempo che ci volgiamo a considerare il piú importante fra gli scritti di Marx apparsi sugli *Annali franco-tedeschi*, quella *Questione ebraica* che, nonostante la sua brevità, per la rilevanza delle sue conclusioni ed acquisizioni, non può esser considerata uno "scritto minore" della giovinezza del filosofo, ma costituisce una delle tappe piú essenziali dello sviluppo del suo pensiero.

La ripresa della lotta pubblica su una nuova rivista ha riportato in primo piano, come abbiamo visto, il motivo giovane hegeliano della *critica*. Ma della critica Marx s'è fatto ora un concetto speciale, che dev'esser anzitutto distinto da quello tanto piú indeterminato quanto piú generale ed astratto in cui continua ad intenderlo Bruno Bauer. E proprio contro Bauer si rivolge ora Marx recensendone due scritti, *La questione ebraica* apparso a Braunschweig nel '43, e *La capacità degli ebrei e dei cristiani d'oggi a diventare liberi* apparso nella raccolta d'articoli *Ventun fogli dalla Svizzera* edita da Herwegh a Zurigo.[153] L'occasione degli scritti di Bauer era data da una questione molto sentita e dibattuta nella Germania del tempo, quella della concessione agli ebrei della parità dei diritti civili con gli altri cittadini; ma da questa questione determinata Bauer stesso allargava la sua considerazione al problema della emancipazione politica, che egli vedeva condizionata dall'emancipazione religiosa. Quanto alla risposta di Marx, noi sappiamo che essa va molto al di là del suo oggetto determinato per precisare anzitutto il concetto di *emancipazione umana* come *emancipazione sociale*, e in secondo luogo, per analizzare compiutamente il rapporto fra Stato politico e società civile.

Alla richiesta di emancipazione politica degli ebrei Bauer rispondeva che nessuno, negli Stati tedeschi, era politicamente emancipato, perché la natura religiosa dello Stato cristiano, da un lato, e dell'ebreo, dall'altro, rendono l'emancipazione impossibile; l'ebreo non può chiedere allo Stato cristiano l'emancipazione, finché resta ebreo, cioè straniero rispetto allo Stato. Il contrasto è quindi di natura religiosa, e può essere eliminato solo eliminando la *religione*; allora, non trovandosi piú l'ebreo e il cristiano in un rapporto religioso, essi si troveranno solo in un "rapporto critico, umano. La *scienza* sarà allora la loro unità."

La concezione di Bauer, osserva Marx, è unilaterale, perché egli sottopone a critica "solo lo 'Stato cristiano,' non lo 'Stato in sé'," e considera soltanto *una forma di emancipazione*, l'*emancipazione politica* e non ricerca il rapporto di questa con l'*emancipazione umana*. L'emancipazione politica non è il modo compiuto, senza contraddizioni, dell'emancipazione umana. Lo Stato è già *politicamente* emancipato dalla religione purché sia emancipato dalla *religione di Stato*: ciò non significa che esso (come è per gli Stati Uniti del Nordamerica) emancipi perciò umanamente, cioè integralmente, gli individui che lo compongono: uno Stato può esser libero in quanto Stato, senza che gli individui siano liberi. La questione dev'essere impostata diversamente: l'esistenza della religione non contraddice alla perfezione dello Stato. "La religione per noi non costituisce piú il *fondamento*, bensí ormai soltanto il *fenomeno* della limitatezza mondana. Per questo, noi spieghiamo la soggezione religiosa dei liberi cittadini con la loro soggezione terrena. Non riteniamo che essi dovrebbero sopprimere la loro limitatezza religiosa, per poter sopprimere i loro limiti terreni. Affermiamo che essi sopprimeranno la loro limitatezza religiosa non appena avranno soppresso i loro limiti terreni. Noi non trasformiamo le questioni terrene in questioni teologiche. Trasformiamo le questioni teologiche in questioni terrene."

In conseguenza di questo atteggiamento metodologico, ciò che conta è di individuare la differenza fra emancipazione politica ed emancipazione umana, e di scoprire come mai lo Stato possa esser emancipato politicamente senza che gli individui siano emancipati umanamente. Ciò avviene, spiega Marx nella celebre analisi che già conosciamo, e che per comodità del lettore riportiamo ancora una volta, perché lo Stato moderno borghese, lo Stato compiuto, separa la forma pubblica, ideale, universale della sua vita, dalla

sostanza privata, materiale, particolare della vita degli individui, lasciando sussistere accanto alla vita pubblica, idealmente universalistica, dello Stato, una vita privata, sostanzialmente individualistica, dell'uomo. "Lo Stato in quanto Stato annulla, ad es., la *proprietà privata*, l'uomo dichiara soppressa *politicamente* la proprietà privata non appena esso abolisce il *censo* per l'eleggibilità attiva e passiva, come è avvenuto in molti Stati nordamericani [...]. Tuttavia, con l'annullamento politico della proprietà privata [col fatto che le differenze di proprietà non contino piú *politicamente*, per es. come differenze di diritti elettorali], non solo non viene soppressa la proprietà privata, ma essa viene addirittura presupposta. Lo Stato sopprime nel suo modo le differenze di *nascita*, di *condizione*, di *educazione*, di *occupazione*, dichiarando che nascita, condizione, occupazione non sono differenze politiche, proclamando ciascun membro del popolo partecipe *in egual misura* della sovranità popolare, senza riguardo a tali differenze, trattando tutti gli elementi della vita reale del popolo dal punto di vista dello Stato. Nondimeno lo Stato lascia che la proprietà privata, l'educazione, l'occupazione *operino* nel *loro* modo, cioè come proprietà privata, come educazione, come occupazione, e facciano valere la loro *particolare* essenza. Ben lungi dal sopprimere queste differenze *di fatto*, lo Stato esiste piuttosto soltanto in quanto le presuppone, sente sé stesso come *Stato politico*, e fa valere la propria *universalità* solo in opposizione con questi suoi elementi." "Lo Stato politico perfetto è per sua essenza la *vita* dell'uomo *come specie*, in *opposizione* alla sua vita materiale. Tutti i presupposti di questa vita egoistica continuano a sussistere *al di fuori* della sfera dello Stato, nella *società civile*, ma come caratteristiche della società civile. Là dove lo Stato politico ha raggiunto il suo vero sviluppo, l'uomo conduce non soltanto nel pensiero, nella coscienza, bensí nella *realtà*, nella *vita*, una doppia vita, una celeste e una terrena, la vita nella *comunità politica* nella quale egli si afferma come *comunità*, e la vita nella *società civile* nella quale agisce come *uomo privato*, che considera gli altri uomini come mezzo, degrada sé stesso a mezzo e diviene trastullo di forze estranee." Quindi, a proposito della emancipazione dalla religione, richiesta da Bauer come soluzione del problema dell'emancipazione, Marx ne deduce che "la differenza tra l'uomo religioso e il cittadino è la differenza fra il commerciante e il cittadino, fra il salariato giornaliero e il cittadino, tra il proprietario fondiario e

il cittadino, tra l'*individuo vivente* e il *cittadino*. La contraddizione nella quale si trova l'uomo religioso con l'uomo politico, è la medesima contraddizione nella quale si trova il *bourgeois* con il *citoyen*, nella quale si trova il membro della società civile con il suo *travestimento politico*."

L'individuazione di questa separazione fra la sfera della universalità pubblica, ma semplicemente formale, e quella dell'individualismo privato, in atto nella società borghese moderna e nel suo Stato (anzi, in atto come compiuta separazione, appunto, fra *società* e *Stato*) conduce Marx, poco oltre, ad un'analisi della vera sostanza dei "diritti naturali" proclamati dalla rivoluzione borghese: "I *droits de l'homme*, i diritti dell'uomo, vengono in quanto *tali* distinti dai *droits du citoyen*, dai diritti del cittadino. Chi è l'*homme* distinto dal *citoyen*? Nient'altro che il *membro della società civile*. Perché il membro della società civile viene chiamato 'uomo,' uomo senz'altro, perché i suoi diritti vengono chiamati *diritti dell'uomo*? Donde spieghiamo questo fatto? Dal rapporto dello Stato politico con la società civile, dall'essenza dell'emancipazione politica." I *diritti dell'uomo* come diritti del membro della società civile, non sono che i diritti "dell'uomo egoista, dell'uomo separato dall'uomo e dalla comunità." Questo è il senso dei diritti di libertà (di esercitare tutto ciò che non nuoce ad altri: libertà "dell'uomo in quanto monade isolata e ripiegata su sé stessa"), di proprietà (di godere arbitrariamente dei propri beni: senza riguardo ad altri uomini, alla società; "il diritto dell'egoismo"), di eguaglianza (la quale "non è altro che l'uguaglianza della *libertà* sopra descritta, e cioè: che ogni uomo viene ugualmente considerato come una siffatta monade che riposa su sé stessa") e, infine, di sicurezza ("il piú alto concetto sociale della società civile, il concetto della *polizia*, che l'intera società esiste unicamente per garantire a ciascuno dei suoi membri la conservazione della sua persona, dei suoi diritti e della sua proprietà"). In definitiva "nessuno dei cosiddetti diritti dell'uomo oltrepassa l'uomo egoistico, l'uomo in quanto membro della società civile, cioè individuo ripiegato su sé stesso, sul suo interesse privato e sul suo arbitrio privato, e isolato dalla comunità. Ben lungi dall'essere l'uomo inteso in essi come specie, la stessa vita della specie, la società, appar piuttosto come una cornice esterna agli individui, come limitazione della loro indipendenza originaria. L'unico legame che li tiene insieme

è la necessità naturale, il bisogno e l'interesse privato, la conservazione della loro proprietà e della loro persona egoistica."

E dopo di aver delineato, in una pagina che abbiamo in parte già riprodotto considerando la *Critica del diritto statuale*, il processo di svincolamento della società civile da quella politica, operato dalla rivoluzione borghese sulle strutture della società feudale, Marx conclude la prima parte del suo articolo, relativa al primo dei due scritti di Bauer presi in esame, con la caratterizzazione dell'emancipazione *umana*, al di là di quella meramente politica: "*Ogni* emancipazione è un *ricondurre* il mondo umano, i rapporti umani all'*uomo stesso*. L'emancipazione politica è la riduzione dell'uomo, da un lato, a membro della società civile, all'individuo *egoista indipendente*, dall'altro, al *cittadino*, alla persona morale. Solo quando l'uomo reale, individuale, riassume in sé il cittadino astratto, e come uomo individuale nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, nei suoi rapporti individuali è divenuto *membro della specie umana*, soltanto quando l'uomo ha riconosciuto e organizzato le sue 'forces propres' [riferimento a Rousseau poco prima citato[154]] come forze *sociali*, e perciò non separa piú da sé la forza sociale nella figura della forza *politica*, soltanto allora l'emancipazione umana è compiuta."

La seconda parte dell'articolo, dedicata al secondo degli scritti su nominati di Bauer, ritorna alla "questione ebraica" propriamente detta cercando d'individuare, conseguentemente ai risultati della prima parte, la ragione *sociale* e non *teologica* della mancata emancipazione dell'ebreo: "Infatti la capacità ad emanciparsi dell'ebreo d'oggi è il rapporto del giudaismo verso l'emancipazione del mondo di oggi." Il segreto dell'ebreo non è da ricercarsi nella sua religione, bensí il segreto della religione dev'esser ricercato nell'ebreo reale. "Qual è il fondamento mondano del giudaismo? Il bisogno *pratico*, l'egoismo. Qual è il culto mondano dell'ebreo? Il *traffico*. Qual è il suo Dio mondano? Il *denaro*. Ebbene. L'emancipazione dal *traffico* e dal *denaro*, dunque dal giudaismo pratico, reale, sarebbe l'autoemancipazione del nostro tempo," la quale è certamente anche emancipazione *umana* dello stesso ebreo dal suo giudaismo: "Se l'ebreo riconosce come non valida questa sua essenza *pratica* e lavora per la sua eliminazione, egli si svincola dal suo sviluppo passato verso l'*emancipazione umana* senz'altro, e si volge contro la *piú alta* espressione *pratica* dell'autoestraneazione umana."[155]

Il progresso della *Questione ebraica* è certamente decisivo, e consiste nella soluzione chiara e rigorosa del problema del rapporto fra Stato politico e società civile, emancipazione politica ed emancipazione umana come emancipazione sociale; e nella caratterizzazione critica del vero senso di quella scissione dell'uomo in *citoyen* e *bourgeois* che Hegel stesso aveva, a suo modo, cercato di superare. L'apporto della *Judenfrage* non riguarda, però, il precisarsi del socialismo in senso *scientifico*: il *traffico*, il *denaro* da cui la società moderna deve emanciparsi non è ancora il *capitale*; il terreno *sociale* dell'emancipazione non è stato ancora perlustrato con rilievi strettamente *economici*; la società borghese non è ancora criticata per le contraddizioni che presenta fra "le forze produttive e le forme di relazioni" (*Ideol. tedesca*), ovvero fra il modo di *produzione* e la forma di *appropriazione* (con tutte le conseguenze che svelano la divisione nelle due classi, degli sfruttatori e degli sfruttati, come concretantesi nella successione compra-vendita di forza-lavoro / uso di lavoro vivo / pluslavoro / plusvalore). Essa è criticata soltanto nella sua *ideologia* fondamentale: la sua teoria della emancipazione, la sua teoria della libertà fondata sui diritti naturali dell'individuo. Tuttavia questa critica non si svolge secondo motivi d'un'etica astratta: la falsità della ideologia borghese non è colta, come una falsità meramente teoretica, nella pura sfera dei concetti: essa risulta soltanto dalla constatazione d'una scissione nella vita reale, fra la sfera universale del diritto e la sfera particolare dell'interesse, tale che la prima, lasciando immutata ed abbandonando al suo destino la seconda (e il suo destino non potrà essere che quello del *bellum omnium contra omnes*) riesce non solo puramente "formale," ma concretamente mistificatrice, in quanto manca di adempiere proprio alla sua funzione etica, universalizzatrice e pertanto mediatrice dell'interesse e della particolarità. Onde la soluzione, ossia la ricerca d'una reale ed autentica unità d'universale e particolare, d'una autentica mediazione di dovere e interesse che sola può soddisfare l'esigenza squisitamente etica d'una deontologizzazione dell'interesse, d'un reale superamento del particolare da parte della concreta universalità umana, sarà *naturalmente* indirizzata ad indagare la struttura del termine meno noto, ossia il terreno dell'interesse, della società e delle sue leggi economiche. L'andamento dello sviluppo di Marx si dimostra pertanto, come abbiamo detto, scientificamente coerente, perché la scoperta delle contraddizioni della società bor-

ghese non nasce *ex abrupto* né come una rivelazione fideistica né come una mera constatazione empirica, ma dalla necessaria revisione d'una zona della ricerca nella quale debbano annidarsi le *premesse* di quegli errori che appaiono evidenti nelle conclusioni del procedimento criticato.

Per quanto riguarda, infine, lo sviluppo del pensiero di Marx, non dobbiamo mancar di rilevare come il risultato della *Questione ebraica* sia direttamente condizionato dalla indagine della *Critica del diritto statuale*, che appare, naturalmente, collegata molto piú con *questo* scritto che non con quello che doveva servirle da introduzione. Non solo, ma come anzi, per un certo verso, la *Critica* contenesse qualcosa di piú della stessa *Questione ebraica*, in quanto, oltre a cogliere la separazione fra la sfera dello Stato e quella della società civile come il segreto della falsa universalità dello Stato hegeliano, e del suo potersi ridurre a sanzione della mera empiria sociale (e il fatto di cogliere questi difetti nella filosofia statuale di Hegel e non, genericamente, nell'ideologia politica borghese moderna, offre il vantaggio di rilevare l'infecondità d'un tentativo, certamente poderoso, di risolvere esso stesso l'antinomia Stato-società, perché il dualismo di *citoyen* e *bourgeois* era già stato denunziato da Hegel); oltre a questo, la *Critica* ha incominciato a rilevare la falsità del carattere rappresentativo dello Stato moderno, nella sua contraddizione d'essere una rappresentanza popolare, ma di "stato," cioè nella pretesa che un elemento particolare possa, in quanto investito della mistica funzione di simbolo dell'Idea, rappresentare l'universale, cioè il popolo. Il risultato della *Kritik* viene allora a confluire in quello della *Judenfrage*, e la sintesi d'una critica degli *Stände* e d'una critica compiuta della separazione di Stato e società civile sarà data, nel prossimo scritto di Marx, dal concetto di *classe* e specificatamente dall'individuazione della classe che "emancipando sé stessa emancipa tutta la società," cioè nel concetto cardine del socialismo scientifico, di *proletariato*.

## 2. *L'"Introduzione per la critica della filosofia hegeliana del diritto"*

Il secondo scritto pubblicato da Marx sugli *Annali franco-tedeschi* (secondo in ordine di composizione, come mostra Rjazanov nell'introduzione al volume della MEGA corrispondente,[156] e

in quest'ordine pubblicato da lui, ma primo nell'ordine degli articoli sulla rivista) presuppone certamente la *Judenfrage* in quanto si collega ad essa sia per il motivo della trasformazione della critica religiosa in critica politica, e sia per quello del superamento dell'emancipazione politica nella emancipazione umana come emancipazione sociale. Questo scritto si collega però anche alla *Kritik* perché, riprendendo il problema delle divisioni della società civile supera la prospettiva della divisione in "stati" per quella della divisione in "classi" ed individua la nuova classe che ha il compito di realizzare l'universale emancipazione sociale ed umana, cioè il proletariato. Noi noteremo anche come in questa *Introduzione* Marx riutilizzi diversi motivi della sua esperienza anche molto anteriore, come la critica della Sinistra hegeliana della seconda Annotazione alla Dissertazione, e infine, il limite onde la nuova intuizione comunista del proletariato come classe emancipatrice sorge da un ambito di considerazioni d'ordine filosofico e *sociale*, ma non ancora specificamente economico: e ciò spiega anche quel tanto di dialetticismo astratto che ancora l'avvolge.

Le prime battute dello scritto son dedicate al motivo, già sviluppato nella *Questione ebraica*, del superamento della critica religiosa nella critica politica: "È dunque *compito della storia*, una volta scomparso l'*al di là della verità*, quello di stabilire la *verità dell'al di qua*. È innanzi tutto *compito della filosofia*, la quale sta al servizio della storia, una volta smascherata la *figura sacra* dell'autoestraneazione umana, quello di smascherare l'autoestraneazione *nelle sue figure profane*. La critica del cielo si trasforma cosí nella critica della terra, *la critica della religione nella critica del diritto*, *la critica della teologia nella critica della politica*." Conseguentemente, Marx svolge in alcune pagine che consonano con la tendenza, propria degli *Annali* di Ruge nelle loro diverse redazioni, ad una brillante eloquenza dialettica, procedente per "ironia" e contrasti, ma conducendola ad una espressione piú compiuta e sostanziale, una caratterizzazione delle condizioni etico-politiche della Germania del tempo: "La storia tedesca si vanta di un moto che nessun popolo all'orizzonte della storia ha fatto prima e che nessuno farà dopo. Noi abbiamo infatti condiviso le restaurazioni dei popoli moderni senza condividere le loro rivoluzioni. Abbiamo subíto la restaurazione, in primo luogo, perché altri popoli osarono una rivoluzione, in secondo luogo, perché altri popoli subirono una controrivoluzione, la prima volta perché i nostri signori

avevano paura, e la seconda volta perché i nostri signori non avevano paura. Noi, coi nostri pastori alla testa, ci trovammo tuttavia una sola volta in compagnia della libertà, *nel giorno della sua sepoltura.*" Segue un accenno alla Scuola storica del diritto ed alla corrente "germanistica" romantico-liberale: "Una scuola che legittima l'infamia di oggi con l'infamia di ieri, una scuola che dichiara ribelle ogni grido dei servi della gleba contro lo staffile, purché lo staffile sia uno staffile annoso, avito, storico, [...] *la scuola storica del diritto* avrebbe perciò inventato la storia tedesca, se non fosse essa stessa un'invenzione della storia tedesca [...]. Viceversa, entusiasti generosi, teutomani per sangue e liberi pensatori per riflessione, cercano la nostra storia della libertà al di là della nostra storia, nelle foreste vergini teutoniche. Ma come potrà la nostra storia della libertà distinguersi dalla storia della libertà del cinghiale, se la si può trovare soltanto nelle foreste?" Contro le condizioni tedesche si rivolge la critica, che però già incomincia, nella mente di Marx, a deporre la sua limitazione puramente teorica, per rovesciarsi, come dirà poco oltre, in *prassi*: in lotta contro le condizioni tedesche "la critica non è una passione del cervello, essa è il cervello della passione. Essa non è un coltello anatomico, è un'arma. Il suo oggetto è il suo *nemico*, che essa non vuole confutare bensí *annientare* [...]. La critica che si cimenta con questo contenuto è la critica che sta in mezzo alla *mischia*, e nella mischia non si tratta di sapere se l'avversario è nobile, di pari condizione, se è un avversario *interessante*, si tratta di *colpirlo*. Si tratta di non concedere ai tedeschi un solo attimo di illusione su di sé e di rassegnazione. Bisogna rendere ancor piú oppressiva l'oppressione con l'aggiungervi la consapevolezza dell'oppressione, ancor piú vergognosa la vergogna, dandole pubblicità [...]. Bisogna insegnare al popolo a *spaventarsi* di sé stesso, per fargli *coraggio*."

Di qui il discorso di Marx piega verso la considerazione dello stesso problema conclusivo della *Kritik*, cioè del rapporto fra la condizione dell'antico regime, e corrispondente istanza dell'emancipazione politica da essa, e quella dello Stato politico moderno o, possiamo ormai dirlo dopo la *Judenfrage*, borghese, per giungere anche a caratterizzare la posizione della filosofia "tedesca" cioè hegeliana, dello Stato, di fronte a questo rapporto. "E anche per i popoli *moderni*, questa lotta contro il ristretto contenuto dello *status quo* tedesco non può essere priva di interesse, perché lo *status quo* tedesco costituisce l'*aperto compimento dell'ancien ré-*

*gime, e l'ancien régime è la tara occulta dello Stato moderno.* La lotta contro il presente politico tedesco è la lotta contro il passato dei popoli moderni, ed essi son pur sempre molestati dalle reminiscenze di questo passato. È per essi istruttivo vedere l'ancien régime che visse da loro la sua *tragedia*, recitare ora la sua *commedia* come replica tedesca."

Qui, sotto la disinvoltura formale incomincia a palesarsi un contenuto di ben altra serietà. L'accenno alle "reminiscenze del passato" chiarisce il senso dell'affermazione che l'"*ancien régime è la tara occulta dello stato moderno*": una "reminiscenza" della condizione feudale era, nella *Kritik*, la Camera francese dei pari nella costituzione del '30. Dunque, la disuguaglianza che nell'antico regime è disuguaglianza politica, perdura anche nello Stato moderno che ha compiuto l'emancipazione politica, e non soltanto nella forma dei residui essi stessi politici di disuguaglianza, come la Camera dei pari, ridotta del resto dai francesi ad una "nullità politica," ma nella forma piú radicale di disuguaglianza sociale ed umana. Quanto alla Germania che non ha ancora compiuto neppure l'emancipazione politica, il suo regime, "un anacronismo, una flagrante contraddizione con assiomi universalmente riconosciuti, la nullità dell'*ancien régime* esposta alla vista del mondo, si immagina ancora di credere in sé stesso e pretende dal mondo la stessa immaginazione." Segue un esempio di carattere economico: il "rapporto dell'industria, del mondo della ricchezza in generale, con il mondo politico," "problema capitale dell'epoca moderna," viene risolto in Germania nel senso protezionistico della "economia nazionale" di F. List; e questo quando gli Stati economicamente progrediti si ribellano contro ogni forma di vincolismo economico. Naturalmente non c'è da discutere molto su queste, che per ora non sono che timidissime puntate di Marx verso un territorio sul quale non ha ancora alcun dominio, e sul quale proprio ora sta incominciando a condurre studi sistematici (i quaderni parigini di estratti d'economia vanno dal febbraio 1844 all'inizio dell'anno seguente; quindi sono posteriori all'apparizione del fascicolo degli *Annali*).

E veniamo ora alle condizioni culturali, e specificamente filosofiche, della Germania, ed al loro rapporto con il movimento d'emancipazione. Si tratta di pagine di particolare interesse perché riprendono il problema d'un giudizio critico sulla filosofia hegeliana dello Stato: "Come i popoli antichi vivevano la loro prei-

storia nell'immaginazione, nella *mitologia*, cosí noi tedeschi abbiamo vissuto la nostra storia futura nel pensiero, nella *filosofia*. Noi siamo i contemporanei *filosofici* del presente, senza esserne i contemporanei *storici*. La filosofia tedesca è il *prolungamento ideale* della storia tedesca [...]. Ciò che presso i popoli progrediti è rottura *pratica* con le moderne condizioni dello Stato, in Germania, dove tali condizioni ancora non esistono neppure, è innanzi tutto rottura *critica* con il riflesso filosofico di tali condizioni. [capov.] La *filosofia tedesca del diritto e dello Stato* è l'unica *storia tedesca* che stia *al pari* [it. nel testo] col moderno presente *ufficiale*. Il popolo tedesco, perciò, deve abbattere questa sua storia sognata, insieme con le proprie attuali condizioni, e sottoporre alla critica non soltanto queste attuali condizioni ma insieme anche la loro astratta prosecuzione. Il suo futuro non può *limitarsi* né alla immediata negazione delle sue reali condizioni giuridico-statali né all'immediato compimento di quelle ideali, poiché la immediata negazione delle sue condizioni reali esso la possiede già nelle sue condizioni ideali, e il compimento immediato delle sue condizioni ideali a sua volta esso lo ha già quasi *sopravanzato* contemplando i popoli suoi vicini."

Si conferma qui chiaramente l'allineamento della filosofia hegeliana dello Stato con lo Stato borghese moderno, nonostante gli aspetti deteriori e pre-borghesi dello Stato costruito da Hegel. Piú oltre Marx dirà qual è l'elemento comune dello Stato politico borghese compiuto, ed allo Stato hegeliano, che supera anche la maggiore differenza storica, che consiste, come sappiamo, nella perdurante articolazione di quest'ultimo in quegli "stati" che lo Stato politico compiuto ha superato (ma poi anche nel monarca ereditario, nei senatori "nati" ecc.). Per ora, invece, Marx introduce un accenno critico alle due correnti in cui egli vede diviso il liberalismo tedesco. L'una, che egli chiama "il partito politico pratico" cioè il movimento romantico-liberale originato dalla Giovane Germania, esige, e non a torto, la "negazione della filosofia," ma non può compierla perché si limita a "voltarle le spalle" e ad ingiuriarla, senza sottoporla a critica: "Voi pretendete che ci si riallacci a *germi reali di vita* [espressione romantica, che ricorda quelle di Fries denunciate da Hegel], ma dimenticate che il reale germe di vita del popolo tedesco fino ad oggi ha germogliato soltanto dentro il suo *cervello*. In una parola: *voi non potete eliminare la filosofia*

*senza realizzarla.*" Piú interessante per noi l'accenno all'altra corrente, il "partito politico teorico," cioè la Sinistra hegeliana: "Lo stesso torto, ma *invertendo* i fattori, lo ha commesso il partito politico *teorico*, che prende le mosse appunto dalla filosofia. [capov.] Nella lotta odierna, esso ha visto *unicamente la lotta critica della filosofia contro il mondo tedesco*, e non ha considerato che anche la filosofia avutasi finora appartiene a questo mondo e ne è il *completamento*, sia pure ideale. Critico verso il suo avversario, si è comportato acriticamente verso sé stesso, poiché è partito dalle *premesse* della filosofia, e si è arrestato ai suoi risultati dati, ovvero ha spacciato come immediate esigenze e risultati della filosofia, esigenze e risultati presi altrove, sebbene questi al contrario — ammessa la loro giustificazione — si possano ottenere soltanto attraverso *la negazione della filosofia avutasi finora*, della filosofia in quanto filosofia. Ci riserviamo una piú approfondita descrizione di questo partito. Il suo difetto fondamentale si può quindi cosí riassumere: *esso credeva di poter realizzare la filosofia senza eliminarla* (*ohne sie aufzuheben*)."

Il lettore avrà già notato che Marx riprende qui il motivo della seconda Annotazione alla Dissertazione. Ma è naturale che molte idee, da allora, sian cambiate. Anzitutto la contrapposizione "dialettica" fra "filosofia positiva" e "partito liberale" cede a quella interna allo stesso liberalismo, fra un partito politico "pratico" e uno "teorico." Marx, dunque, non fa piú l'onore d'una citazione all'elemento conservatore, e ciò è perfettamente comprensibile. In secondo luogo, il "rovesciamento pratico della filosofia," cioè il movimento onde la filosofia nega il mondo e cerca di conformarlo a sé, che allora rappresentava la conclusione che Marx, in fondo, mostrava di accettare, è esso stesso riconosciuto come insufficiente, come critico solo verso il mondo ma non "anche verso sé stesso," e ciò perché "non ha considerato che anche la filosofia avutasi finora appartiene a questo mondo." Quella che al tempo della Dissertazione era soltanto una unità problematica di mondo e filosofia, destinata a scindersi dialetticamente ecc., attraverso tutto lo sviluppo di Marx fino a questo punto, è diventata una constatazione di partenza, che permette essa di riconoscere l'unilateralità "ideologica" della protesta della Sinistra, la quale ha *scambiato* per esigenze della filosofia "esigenze prese altrove," cioè dal mondo, dalla storia. In conclusione, la prospettiva della "eliminazione," o meglio del "superamento" della "filosofia come filosofia." In que-

st'ultimo termine non possiamo non veder ricordata la "filosofia totale" ed "autosufficiente" o "in sé conclusa" degli anni della Dissertazione, ma insieme non possiamo non veder anticipata l'"ideologia tedesca" e, conclusivamente, la filosofia che vuol soltanto "comprendere il mondo." E insieme, Marx esprime già l'intenzione di ritornare sul "partito politico teorico," il che egli farà con la *Sacra famiglia* e con l'*Ideologia tedesca*. Certamente, il testo che abbiamo letto (ed anche il seguito) ci si presenta ancora involto in formule dialettiche astratte e hegelianeggianti; né si può dire che il "rovesciamento pratico" abbia qui abbandonato del tutto la sua prima forma "filosofica" o "ideologica"[157] per assumere definitivamente il significato pieno d'un rovesciamento delle condizioni esistenti nel senso della concezione materialistica della storia: e ciò perché, appunto, manca ancora il fondamento stesso di questa concezione, cioè il riconoscimento della condizionalità della produzione economica sulle altre espressioni della vita storica. Ma d'altra parte è anche vero che Marx muove, appunto da quella prima formulazione a questa seconda se pensa ad una "negazione della filosofia in quanto filosofia" da ottenersi, come dirà fra breve, per via della *prassi rivoluzionaria*, di cui è soggetto il proletariato.

E siamo giunti al testo che direttamente riguarda la filosofia politica di Hegel: "La critica della *filosofia tedesca dello Stato e del diritto* la quale [filosofia] con Hegel ha ricevuto la sua ultima forma piú conseguente e piú ricca, è l'una e l'altra cosa, sia l'analisi critica dello Stato moderno e della realtà ad essa connessa, sia la decisa negazione di tutto il *modo* precedente della *coscienza politica e giuridica tedesca* la cui espressione piú eminente, piú universale, elevata a *scienza*, è appunto la *filosofia speculativa del diritto* Se solo in Germania è stata possibile la filosofia speculativa del diritto, questo astratto ed esaltato *pensamento* dello Stato moderno, la cui realtà rimane un al di là, questo al di là può risiedere anche soltanto al di là del Reno: inversamente, la concezione *tedesca* dello Stato moderno, che astrae dall'*uomo reale*, fu possibile a sua volta soltanto e in quanto lo Stato moderno stesso astrae dall'uomo *reale*, ovvero soddisfa in modo soltanto immaginario l'uomo *totale*. I tedeschi nella politica hanno *pensato* ciò che gli altri popoli hanno *fatto*. La Germania fu la loro *coscienza teorica*. L'astrattezza e la presunzione del suo pensiero andarono sempre di pari passo con la unilateralità e inferiorità della loro

realtà. Se dunque *lo status quo del sistema statale tedesco esprime il compimento dell'ancien régime*, questa spina nella carne dello Stato moderno, lo *status quo* della *scienza statale tedesca esprime l'incompiutezza dello Stato moderno*, la piaga della sua stessa carne. [capov.] Come deciso avversario del modo precedente della coscienza politica *tedesca*, la critica della filosofia speculativa del diritto non si esaurisce in sé stessa, ma in *compiti* per la cui soluzione esiste un unico mezzo: la *prassi.*"

In questo testo molto importante Marx ci dice la ragione onde egli vede la filosofia politica tedesca, cioè hegeliana, allo stesso livello della realizzazione *politica* dello Stato moderno. L'elemento che entrambi hanno in comune è l'*astrazione dall'uomo reale*, che richiama la *separazione di Stato e società civile* rimproverata a Hegel con tanta insistenza nella *Kritik*, servendo poi a chiarire anche questo ultimo punto, riguardo al quale poteva restare il sospetto d'una inesatta interpretazione dell'intenzione di Hegel da parte di Marx. Perché da un punto di vista puramente ermeneutico non è vero che Hegel *voglia* separare lo Stato dalla società civile, ché anzi egli tende a riunificarli, e proprio a questo fine egli sanziona il "compromesso" degli "stati" con funzione, insieme, sociale e politica. Marx sa benissimo tutto questo; ma la sua critica vuol dimostrare che la *soluzione* hegeliana non solo non riunisce affatto le due sfere, perché l'"esistenza politica" che gli "stati" si dànno non è "la loro propria esistenza," e quindi in quella soluzione l'elemento sociale subisce la violenza dell'astratto e condizionante elemento politico, ma che, al contrario, essa conferma la separazione e, al di là del "compromesso" insostenibile, l'astrattezza dello Stato ideale. Ma è proprio quest'ultima a non caratterizzare soltanto lo Stato hegeliano, bensí anche e molto piú, lo Stato moderno, cioè lo Stato *politico* compiuto, lo Stato *borghese* moderno che, come sappiamo, *prescinde* dalle condizioni reali della vita dei suoi membri, per realizzare illusoriamente la loro "esistenza politica" nella sfera astratta, nel "cielo" della super-socialità, del diritto puro e della pura politicità (tutti uguali di fronte *alla legge*, indipendentemente dalle disuguaglianze reali). Mentre d'altra parte anche il "compromesso" d'un residuo medievalistico degli "stati" non manca di costituire una "tentazione" di molti Stati politici a "reminiscenze" antiegualitarie *anche* nella sfera politica, come è dimostato storicamente da quell'arretramento dalle estreme posizioni borghesi-rivoluzionarie guadagnate dalla politica giacobina,

che si ebbe, per es., nella costituzione francese "liberale" del 1830, che riammette la camera alta, e in generale in tutta la storia del liberalismo europeo prima della conquista del suffragio universale. Hegel, dunque, soltanto alla superficie sanziona lo Stato restaurazionista; nella verità piú profonda egli riflette la realtà dello Stato moderno, che "astrae dall'uomo *reale*, ovvero soddisfa in modo soltanto immaginario l'uomo *totale*."

La prima ragione dell'importanza del testo che abbiamo or ora letto è dunque quella di *ritornare al problema della Kritik dopo la Judenfrage*, e di risolvere il primo utilizzando l'apporto della seconda. La seconda ragione, piú ovvia, è contenuta alla fine, là dove si apre alla "critica" la nuova prospettiva della *prassi*: una nuova strada che per ora è soltanto, ancora, iniziata, ma che conduce dritto all'*Ideologia tedesca* ed alla concezione materialistica della storia. Su questa strada, per ora, non possiamo dire di piú perché il nostro compito è appunto quello di ripercorrerla.

Il seguito non è meno importante perché Marx sembra accingersi, ora, a compiere la sua resa di conti con la prima "fonte" della sua esperienza, la "filosofia classica tedesca": a compierla, proseguendo, cioè, fino all'estremo suo "punto d'approdo," cioè l'umanismo feuerbachiano:

"Il problema è se la Germania possa pervenire ad una prassi *à la hauteur des principes*, cioè ad una *rivoluzione* che la innalzi non soltanto al *livello ufficiale* dei popoli moderni, ma all'*altezza umana* che sarà il prossimo futuro di questi popoli. [capov.] L'arma della critica non può certamente sostituire la critica delle armi, la forza materiale dev'essere abbattuta dalla forza materiale, ma anche la teoria diviene una forza materiale appena si impadronisce delle masse. La teoria è capace di impadronirsi delle masse non appena dimostra *ad hominem*, ed essa dimostra *ad hominem* non appena diviene radicale. Essere radicale vuol dire cogliere le cose alla radice. Ma la radice, per l'uomo, è l'uomo stesso. La prova evidente del radicalismo della teoria tedesca, dunque della sua energia pratica, è il suo partire dalla decisa eliminazione *positiva* della religione. La critica della religione finisce con la dottrina per cui *l'uomo è per l'uomo l'essere supremo*, dunque con l'*imperativo categorico di rovesciare tutti i rapporti* nei quali l'uomo è un essere degradato, assoggettato, abbandonato, spregevole, rapporti che non si possono meglio raffigurare che con l'esclamazione di un francese di fronte ad una

progettata tassa sui cani: poveri cani! Vi si vuole trattare come uomini."

L'importanza di questo testo è, come dicevamo, di riallacciarsi al risultato feuerbachiano ("l'uomo è per l'uomo l'essere supremo") e cioè al "rovesciamento teorico" dello hegelismo operato da Feuerbach, per spingerlo oltre fino al "rovesciamento *pratico* dei *rapporti* in cui l'uomo è degradato" ecc. Ora, il carattere *pratico* del "rovesciamento" non si limita alla sua enunciazione nell'altro testo che abbiamo letto prima di quest'ultimo, ma è precisato dalla determinazione di *ciò che* dev'essere rovesciato. E se pensiamo che quest'idea è nata nella mente di Marx, al tempo della Dissertazione, come quella del "rovesciamento pratico *della filosofia*," la differenza fra la "filosofia" e i "rapporti in cui l'uomo è degradato" può darci la misura del cammino compiuto da Marx nel frattempo. Mancano ancora due cose: una critica dei limiti metastoricistici del "rovesciamento" feuerbachiano (ma per questo dovremo ancora attendere: Marx non ha che lodi per Feuerbach ancora nei *Manoscritti* e nella *Sacra famiglia*; una critica sempre eccezionalmente rispettosissima e di regola priva dei consueti sarcasmi che Marx non risparmiava ad alcuno, c'è solo nell'*Ideologia tedesca* e, naturalmente, nelle *Tesi su Feuerbach*); e in secondo luogo, la determinazione di quali siano i "rapporti" in cui l'uomo è degradato. Da questo momento è precisamente questo il compito di tutta l'attività di pensiero del filosofo, e non si può certo dire che egli abbia perduto tempo nell'assolverlo. E il primo passo piú essenziale viene da lui compiuto già in questa Introduzione con l'individuazione, sia pure ancora generale e non ancora "scientifica," della *classe* estraniata, il proletariato.

Nel seguito Marx cerca di confermare l'importanza pratica della teoria, prima accennata, ricorrendo all'esempio della Riforma, che dimostrerebbe che "il passato *rivoluzionario* della Germania è infatti teorico," perché Lutero "ha liberato l'uomo dalla religiosità esteriore, facendo della religiosità l'interiorità dell'uomo." Se questa non era la soluzione del problema, ne era almeno l'impostazione; ed ora il compito si presenta appunto come quello della liberazione da questa religiosità interiore, e questo è compito della filosofia. Sembrerebbe che Marx ricadesse ora nel suo antico ideologismo, ed in una fiducia illimitata nelle possibilità emancipatrici della filosofia: e invece proprio a questo punto egli introduce una molto significativa problematizzazione di queste possibilità:

"Contro una rivoluzione *radicale* della Germania sembra ergersi però una difficoltà capitale. [capov.] Le rivoluzioni, infatti hanno bisogno di un elemento *passivo*, di un fondamento *materiale*. Sempre la teoria viene realizzata in un popolo soltanto nella misura in cui essa ne realizza i bisogni. All'enorme divario tra le domande del pensiero tedesco e le risposte della realtà tedesca, corrisponderà il medesimo dissidio della società civile con lo Stato e con sé stessa? I bisogni teorici diverranno immediatamente bisogni pratici? Non basta che il pensiero tenda a realizzarsi, la realtà deve tendere sé stessa verso il pensiero." Non siamo ancora alla concezione materialistica della storia, ma sembra quasi che essa incominci a prepararsi attraverso un movimento, per cui l'aspetto "materiale" si porta allo stesso livello d'importanza di quello ideale per porsene *veramente* a "fondamento" e non solo nel senso approssimativo e certamente poco impegnativo nel quale Marx or ora l'ha detto. Ed è naturale che la concezione d'una fondamentalità dell'aspetto "materiale" non può non esser preparata da un'approfondita consapevolezza dei rapporti di *reciprocità* delle due sfere, che soltanto in un secondo momento potranno assestarsi secondo il vero loro rapporto di condizionamento.

Marx insiste, poi, ancora, nell'impostazione del problema, chiedendosi: come la Germania, arretrata nel movimento d'emancipazione politica, potrà "balzare non soltanto oltre i suoi propri limiti ma, insieme, oltre i limiti dei popoli moderni, oltre i limiti che in realtà essa deve sentire e perseguire come una liberazione dai propri limiti reali? Una rivoluzione radicale può essere soltanto la rivoluzione dai bisogni radicali, dei quali sembrano mancare proprio i presupposti e il terreno da cui sorgere."

La risposta di Marx incomincia subito a profilarsi secondo una fisionomia ancora fortemente dialettica: d'un dialetticismo la cui astrattezza, però, è soltanto formale, offrendosi anche attraverso questo mezzo, al quale Marx si dimostra ora piú che mai ancora legato, l'emergere del contenuto che doveva venire alla luce. La Germania, dice Marx, "senza prendere parte attiva alle lotte reali" dello sviluppo dei popoli moderni, pure "ha condiviso i dolori di questo sviluppo senza condividerne i piaceri, la parziale soddisfazione. All'attività astratta da un lato corrisponde l'astratto dolore dall'altro. La Germania perciò, un bel giorno si troverà al livello della decadenza europea, prima di essere mai stata al livello della emancipazione europea": "vi è, ad esempio, nel mondo un paese

che condivida ingenuamente tutte le illusioni del sistema politico costituzionale senza condividerne la realtà, come la cosiddetta Germania costituzionale?"

Di qui i testi piú essenziali di questo scritto: "*La Germania come deficienza del presente politico costituitasi in un proprio mondo* non potrà abbattere le proprie barriere senza abbattere le barriere generali del presente politico. [capov.] Non la rivoluzione *radicale* è per la Germania un sogno utopistico, non la *universale* emancipazione *umana*, ma piuttosto la rivoluzione parziale, la rivoluzione *soltanto* politica, la rivoluzione che lascia in piedi i pilastri della casa. Su che cosa si fonda una rivoluzione parziale, una rivoluzione soltanto politica? Sul fatto che una parte della *società civile* si emancipa e perviene al dominio *generale*, sul fatto che una determinata classe intraprende la emancipazione generale partendo dalla propria *situazione particolare*. Questa classe libera l'intera società, ma soltanto a condizione che l'intera società si trovi nella situazione di questa classe, dunque, ad esempio, possieda *denaro* e *cultura*, ovvero possa a suo piacere acquistarli.

"Nessuna classe della società civile può sostenere questa parte, senza provocare un momento di entusiasmo in sé e nella massa, un momento nel quale essa fraternizza e confluisce nella società in generale, si scambia con essa e viene intesa e riconosciuta come sua *rappresentante universale*, un momento nel quale le sue esigenze e i suoi diritti sono diritti ed esigenze della società stessa, nel quale essa è realmente la testa e il cuore della società. Soltanto nel nome dei diritti universali della società, una classe particolare può rivendicare a sé stessa il dominio universale. Per espugnare questa posizione emancipatrice, e quindi per sfruttare politicamente tutte le sfere della società nell'interesse della propria sfera, non sono sufficienti soltanto energia rivoluzionaria e autocoscienza spirituale. Affinché la *rivoluzione di un popolo* e la *emancipazione di una classe particolare* della società civile coincidano, affinché *uno* stato sociale valga come lo stato dell'intera società, bisogna al contrario che tutti i difetti della società siano concentrati in un'altra classe, bisogna che un determinato stato sia lo stato dello scandalo universale, impersoni le barriere universali, bisogna che una particolare sfera sociale equivalga alla *manifesta criminalità* dell'intera società, cosicché la liberazione da questa sfera appaia come la universale autoliberazione. Affinché *uno* stato divenga lo stato della liberazione *par excellence* bisogna al con-

trario che un altro stato diventi manifestamente lo stato dell'assoggettamento. L'importanza negativa universale della nobiltà francese e del clero francese condizionò *l'*importanza positiva universale della classe immediatamente confinante e contrapposta, della *borghesia.*"

Prima di determinare quale sia questo "stato dell'assoggettamento" Marx ritorna per un momento sulle condizioni tedesche, nelle quali nessuno degli "stati" (e Marx parla qui degli "stati" riconosciuti, ad eccezione del proletariato, come vedremo) può assumere su di sé l'universale funzione emancipatrice. "In Francia l'emancipazione parziale è il fondamento di quella universale. In Germania l'emancipazione universale è *condito sine qua non* di ogni emancipazione parziale." In Francia "la funzione di *emancipatore* passa successivamente con movimento drammatico alle differenti classi del popolo francese, finché perviene alla classe che realizza la libertà sociale non piú sotto il presupposto di condizioni che sono al di fuori dell'uomo, e tuttavia sono create dalla società umana, ma piuttosto organizza tutte le condizioni della esistenza umana sotto il presupposto della libertà sociale. In Germania, invece, dove la vita pratica è altrettanto priva di spirito quanto poco pratica è la vita spirituale, nessuna classe della società civile ha il bisogno e la capacità della emancipazione generale, finché non sia a ciò costretta dalla sua *immediata* situazione, dalla necessità *materiale*, delle sue *stesse catene.*"

E veniamo allora alla conclusione essenziale: "Dov'è dunque la possibilità *positiva* della emancipazione tedesca?

"*Risposta*: nella formazione d'una classe con *catene radicali*, di una classe della società civile la quale non sia una classe della società civile, di uno stato che sia la dissoluzione di tutti gli stati, di una sfera che per i suoi dolori universali possieda un carattere universale e non rivendichi alcun *diritto particolare*, poiché contro di essa viene esercitata non una *ingiustizia particolare* bensí *l'ingiustizia senz'altro*, la quale può fare appello non piú ad un titolo *storico* ma al titolo *umano*, che non si trova in contrasto unilaterale verso le conseguenze, ma in contrasto universale contro tutte le premesse del sistema politico tedesco, di una sfera, infine, che non può emancipare sé stessa senza emanciparsi da tutte le rimanenti sfere della società e con ciò stesso emancipare tutte le rimanenti sfere della società, la quale, in una parola, è la *perdita completa* dell'uomo, e può dunque guadagnare nuovamente sé

stessa soltanto attraverso il *completo riacquisto dell'uomo*. Questa dissoluzione della società in quanto stato particolare è il *proletariato*.

"Il proletariato comincia per la Germania a diventar tale soltanto con l'irrompente movimento *industriale*, poiché non la povertà *sorta naturalmente* bensí la povertà *prodotta artificialmente*, non la massa di uomini meccanicamente oppressa dal peso della società ma la massa di uomini che proviene dalla sua *acuta dissoluzione*, anzi dalla dissoluzione del ceto medio, costituisce il proletariato, sebbene gradualmente entrino nelle sue file, com'è naturale, anche la povertà naturale e la cristiano-germanica schiavitú della gleba.

"Se il proletariato annunzia la *dissoluzione dell'ordinamento tradizionale* del mondo, esso esprime soltanto *il segreto della sua propria esistenza*, poiché esso *è* la dissoluzione effettiva di questo ordinamento del mondo. Se il proletariato richiede la *negazione della proprietà privata*, esso eleva a *principio della società* solo ciò che la società ha elevato a *suo* principio, ciò che *in esso* è già impersonato senza suo apporto, in quanto risultato negativo della società [...]. Come la filosofia trova nel proletariato le sue armi *materiali*, cosí il proletariato trova nella filosofia le sue armi *spirituali*, e una volta che il lampo del pensiero sia penetrato profondamente in questo ingenuo terreno popolare, si compirà l'emancipazione dei *tedeschi* a *uomini*."

E in conclusione: "L'unica possibile liberazione *pratica* della Germania è la liberazione [che si ponga] dal punto di vista di quella teoria che proclama l'uomo la piú alta essenza dell'uomo. In Germania l'emancipazione del *Medioevo* è possibile unicamente in quanto sia insieme l'emancipazione dai *parziali* superamenti del Medioevo. In Germania non si può spezzare *nessuna* specie di servitú senza spezzare *ogni* specie di servitú. La Germania *radicale* non può fare la rivoluzione senza compierla *dalle radici*. L'*emancipazione del tedesco è l'emancipazione dell'uomo*. La *testa* di questa emancipazione è la *filosofia*, il suo *cuore* è il *proletariato*. La filosofia non può realizzarsi senza l'eliminazione del proletariato, il proletariato non può eliminarsi senza la realizzazione della filosofia.

"Quando siano adempiute tutte le condizioni interne, il *giorno della resurrezione tedesca* verrà annunziato *canto del gallo francese*."[158]

L'importanza di questa prima aperta dichiarazione comunista del giovane Marx e della sua individuazione dell'estraneazione sociale come una estraneazione di classe, della quale è soggetto il proletariato, non ha bisogno di essere sottolineata. Siamo giunti al punto d'approdo di quel cammino, iniziato negli anni della Dissertazione con la concezione del "rovesciamento pratico della filosofia," del quale conosciamo ormai tutta la complessa difficoltà. Noi dobbiamo, però, ora, riprendere daccapo i testi conclusivi di questa *Introduzione* per un esame che ne colga sia gli aspetti che ne fanno una tappa decisiva dello sviluppo del giovane pensatore, e sia quelli che ancora la limitano ad un livello soltanto iniziale della sua nuova concezione comunista.

Le pagine che abbiamo lette iniziano con una essenziale ripresa del risultato della *Questione ebraica*, e cioè della distinzione fra emancipazione politica, o "parziale," ed emancipazione umana, universale. Questo testo presenta, di essenzialmente nuovo al riguardo, l'importante precisazione che nella prima una determinata classe intraprende l'emancipazione generale "partendo dalla propria situazione particolare," cioè a condizione che l'intera società si trovi in essa, cioè, "ad esempio," possegga "denaro e cultura" o "possa a suo piacere acquistarli." L'emancipazione "politica" viene cosí, sia pure per un "esempio" (il che sembra però diminuire, o almeno non esprimere convenientemente la sua specificità storica) identificata come il risultato della rivoluzione borghese: quindi, sia pure indirettamente, messa storicamente a fuoco. Segue una descrizione del movimento d'espansione dell'energia rivoluzionaria della classe che intraprende l'emancipazione dell'intera società. Manca qualsiasi caratterizzazione economica di tale movimento: in suo luogo, Marx parla di "diritti universali" e di "esigenze."

Segue il motivo dialettico della "concentrazione" di tutti i difetti della società, che proprio esso sembra destinato a permettere a Marx l'individuazione della classe ch'è la "pietra dello scandalo." Il carattere ancora in parte "speculativo," cioè idealistico di questa dialettica, è dato soprattutto dalla sua "necessità" che non si richiama ad un fondamento diverso dal suo stesso presentarsi ("per esempio," sarebbe il caso di ripetere, ad un fondamento economico), ma s'avanza con una autonomia che non può non fare pensare alle *costruzioni* dialettiche di Hegel, E difatti, la conseguenza di tale dialetticismo è proprio che lo stesso *proletariato*, cioè l'acquisizione piú importante di tutto lo scritto, appaia

qui molto piú *costruito* come un'antitesi logica che non *constatato* come un *prodotto* della stessa società *borghese*, come sarà nel *Manifesto*.

Pure, questo stesso motivo della "concentrazione" non manca di offrire dei lati decisivamente positivi nella sostanza, cioè nel merito contenutistico della questione, in ciò che esso anticipa un motivo la cui "dialetticità" sarà ben diversamente "emancipata" dai presupposti speculativi, e cioè il motivo della *estraneazione integrale* della società provocata dalla contraddizione fra forze di produzione e forme di relazioni sociali, nell'*Ideologia tedesca*. Onde, insomma, lo stesso concetto di estraneazione comincia ad apparire anche qui già *rovesciato*, come il ribaltarsi d'una condizione limite nella necessità determinata della sua soppressione, data non dal suo puro o metafisico esser una "estraneazione," ma dal fatto d'esser una estraneazione *umana*, cioè concretamente contradditoria con il dover essere dell'uomo: il che trova conferma nell'espressione "manifesta criminalità" dell'intera società, che appunto accentua la prospettiva etica di tutta l'analisi, controbilanciandone il formalismo dialettico.

Poco oltre ci troviamo invece di fronte ad una grossa difficoltà d'interpretazione: che cosa significa veramente la distinzione fra Francia e Germania? Perché del proletariato Marx parla solo a proposito della Germania? Non c'è forse un proletariato francese? E chi è che in Francia "realizza la libertà sociale" organizzando "tutte le condizioni dell'esistenza umana sotto il presupposto della libertà sociale"? Marx ha già detto che "in Francia ogni classe del popolo è un *idealista politico*, e innanzi tutto sente sé stessa non come classe particolare ma come rappresentante dei bisogni sociali in genere. La funzione di emancipatore passa successivamente con movimento drammatico alle differenti classi del popolo francese, finché perviene alla classe che realizza la libertà sociale [...] e organizza tutte le condizioni della esistenza umana sotto il presupposto della libertà sociale." Ora, in Francia, qual è questa classe, quella, per cosí dire, di turno nel movimento storico, oppure, alla fine, anche lí, il proletariato? E anche il seguito è ancor piú problematico: in Germania, poiché la vita pratica è "priva di spirito" "quanto poco pratica è la vita spirituale," perché una classe senta il bisogno dell'emancipazione generale essa dev'esservi "costretta dalla sua *immediata* situazione, dalla necessità *materiale*, dalle sue *stesse catene*." Dunque, solo per la Germania vale

la *condizionalità materiale* per la quale emerge come protagonista dell'emancipazione la classe con *catene radicali*, il proletariato. Dalla lettura di questi testi sembra dunque che lo stesso concetto del proletariato, insieme a quella lontana anticipazione d'un "materialismo storico" che veda il movimento rivoluzionario proletario nascere da una situazione limite di asservimento *materiale*, cioè economico, siano nati nella mente di Marx come limitati alle condizioni tedesche; e anche, contrariamente a quanto egli dirà in seguito senza piú smentirsi, che la rivoluzione sociale *proletaria* avvenga di preferenza non già nei paesi piú sviluppati, ma in quelli maggiormente oppressi.

Una risposta non è facile, perché i testi son quello che sono, e anche abbastanza chiari. Certo, la situazione determinata nella quale Marx scrive, il fatto, cioè, che egli si rivolga da esule in Francia ai tedeschi, su una rivista "franco-tedesca" destinata a riunire le forze rivoluzionarie della "testa tedesca" e del "cuore francese" può aver influito sul fatto che queste prime idee comuniste di Marx prendessero un tale avvio certamente unilaterale; in secondo luogo, però, appare chiara la mancanza d'una direttrice di fondo, quale sarà data dalla concezione materialistica della storia, dovuta al fatto che soltanto da poco Marx ha iniziato studi d'economia ed ha preso contatti approfonditi col socialismo utopistico francese: onde ciò che appare men chiaro non è tanto la prospettiva tedesca, che, a parte il dialetticismo, dovrà, nella sostanza, servire da modello per la rilevazione dell'estraneazione sociale integrale del proletariato in "tutto il mondo," secondo il celebre finale del *Manifesto*, quanto proprio quella francese, nella quale, ripetiamo, non si sa quale sia la classe protagonista della rivoluzione specificamente sociale, ed anche, forse piú ancora, quale sia il *fondamento* della richiesta d'una "libertà sociale," una volta che essa viene affidata ad un imprecisato "bisogno" e "sentimento," e soprattutto a quella "ricchezza spirituale" cui evidentemente si contrappone la "privazione di spirito" dei tedeschi e la loro "costrizione *materiale*" alla rivolta.

Questi, a nostro avviso, i limiti piú gravi di questo scritto: mentre beninteso, essi appaiono tali soltanto dopo il dispiegamento pieno della concezione materialistica della storia, mentre dal punto di vista della sua genesi servono essi stessi a mostrarci la complessità e difficoltà d'una sua conquista da parte di questo giovane pensatore di ventisei anni, e ad accrescere la nostra simpatia

umana per il suo sforzo, in quanto ce lo mostrano molto piú vicino e comprensibile, e per nulla come l'ingiustificato e miracolistico esplodere d'una rivelazione messianica di fronte alla quale non si può far altro che credervi ciecamente o farsene beffa. Il punto di vista rigorosamente genetico che stiamo mantenendo in questa ricostruzione del pensiero di Marx ha quindi, a nostro avviso, il vantaggio di offrirci una prospettiva concretamente umana, che a sua volta consente la *partecipazione* al marxismo come opera continuamente rinnovata di ciascuno ed allontana il pericolo del dogmatismo: il piú grave che possa mortificarne la concreta vitalità.

Per ritornare al nostro testo, ancora qualche osservazione piú particolare. Nella stessa frase riguardante i francesi c'è un'espressione di cui non è da trascurare la pregnanza: la funzione emancipatrice perviene infine alla classe "che realizza la libertà sociale non piú sotto il presupposto di condizioni che sono al di fuori dell'uomo, e tuttavia sono create dalla società umana, ma piuttosto organizza" ecc. Troviamo qui l'anticipazione di uno dei motivi piú essenziali della stessa concezione materialistica della storia, quale sarà espressa nell'*Ideologia tedesca*, quello onde l'uomo, a un certo punto della storia del suo produrre, perde il possesso della sua stessa opera, che si proietta nel "cielo" delle "leggi" economiche e giuridiche universalmente e metastoricamente valide secondo la concezione borghese, ma in realtà esse stesse opera dell'uomo in quanto esprimono una determinata situazione storica della produzione; e, in termini etici, l'affermazione che la situazione degli uomini ad un determinato livello storico della loro vita sociale non è condizionata da leggi divine o metafisiche bensí dalla stessa attività produttiva dei predecessori; e in definitiva che l'unica condizione d'asservimento dalla quale l'uomo debba emanciparsi è quella dello sfruttamento da parte dell'altro uomo.

Noteremo poi, nel capoverso seguente, il gioco dei termini "classe" e "stato," il quale ultimo diviene ora sinonimo di "sfera sociale," superato com'è il significato "costituzionale" del termine di "compromesso" da quello scientificamente piú maturo di "classe": ed è appunto questa sostituzione, a nostro avviso, la prima, sia pur lontanissima, anticipazione d'un carattere scientifico del nuovo socialismo di Marx, che per ora si mantiene ancora, come abbiamo visto, nei limiti dell'"ideologia." Piú oltre si accenna al fatto che il proletariato comincia a diventar tale "per la

Germania" soltanto "con l'irrompente movimento industriale": il che è giusto a patto che si ammetta che il proletariato diventa tale a questa condizione non solo in Germania ma dovunque. Marx non sviluppa la ragione propria della sua affermazione, ma ne dà una giustificazione, per quanto sostanzialmente giusta, molto generica, come quella dell'"acuta dissoluzione" della società, "anzi del ceto medio." Siamo evidentemente molto lontani ancora dalla conclusione che il proletariato è prodotto dalla società borghese, come il portatore delle armi che la distruggeranno. Piú suggestiva la "riflessione" dialettica onde il proletariato, nel richiedere l'abolizione della proprietà privata, non fa che elevare a principio della società ciò che la società ha elevato a principio suo, cioè del proletariato stesso, ossia la mancanza di qualsiasi proprietà, anche della proprietà delle forze vitali umane. Anche questo — a parte, naturalmente, il *Capitale* — troverà sviluppi nel *Manifesto*, quando vi sarà precisato "quale proprietà" il comunismo intende abolire: non il diritto astratto che la borghesia ha già abolito fin dal suo sorgere nel processo d'accumulazione capitalistico che è al contempo un processo di espropriazione delle categorie inferiori, artigianali, ecc., bensí quella proprietà che è essa stessa condizionata dalla esclusione da qualsiasi proprietà inflitta al non borghese, al proletario.

Quanto al finale, vi noteremo il ripetuto collegamento con Feuerbach (*Homo homini deus*) e la reciprocità della realizzazione della filosofia e dell'eliminazione del proletariato. Il concetto stesso di proletariato nasce dunque, in Marx, come un concetto, anzi, come il concetto filosofico, di quella filosofia che ha compiuto il *proprio* rovesciamento pratico per divenire teoria rivoluzionaria, teoria della trasformazione del mondo.

### 3. *L'articolo contro Ruge sull'"Avanti!"*

Al primo numero doppio della rivista non doveva seguirne un secondo, sia per l'ostinata persecuzione del governo prussiano che cercò in tutti i modi di premere su quello francese per ottenerne la soppressione, e ne impedí con tutti i mezzi l'entrata in paesi tedeschi (e proprio gli articoli apparsi sugli *Annali* motivarono l'accusa di alto tradimento contro Ruge, Marx, Heine e Bernays, e l'ordine di arrestarli nel caso che avessero varcato la frontiera

prussiana) e sia per la defezione dei principali collaboratori e per la rottura fra Marx e Ruge, il quale non approvava il comunismo di Marx e di Engels. L'episodio è importante perché con esso coincide, storicamente, la fine della Sinistra hegeliana: da questo momento, infatti, ciascuno dei suoi rappresentanti maggiori procederà per proprio conto e in una propria direzione, ma, in generale, al di fuori dello spirito che aveva determinato il movimento.

Anche l'episodio della rottura di Marx con Ruge trova però ben presto un'espressione teorica molto considerevole in una breve polemica svoltasi sull'*Avanti!*, il giornale dei profughi tedeschi a Parigi al quale Ruge e Marx collaborarono nell'agosto 1844. Ruge aveva pubblicato un articolo di critica al giornale francese *La Réforme* a proposito del giudizio di questo sulla ordinanza del re di Prussia in seguito ai tumulti dei tessitori della Slesia, ed aveva sostenuto che la ribellione dei tessitori, data l'arretratezza politica della Germania, non usciva dai limiti d'una sommossa locale: il re l'aveva considerata come causata da un difetto di amministrazione e di carità, e pertanto, con la sua ordinanza che incoraggiava il sorgere di società di beneficenza, non aveva agito né per paura (perché pochi soldati eran bastati a reprimere la rivolta), né mosso da sentimento religioso, ma soltanto come si agisce di fronte ad una calamità naturale. L'ordinanza regia "è un'espressione insulsa della prassi politica cristiana e di una dottrina che non ammette difficoltà di fronte al suo unico rimedio, la 'buona disposizione dei cuori cristiani.' La povertà e il delitto sono due grandi mali. Chi può sanarli? Forse lo Stato e l'autorità? No, soltanto l'unione di tutti i cuori cristiani."[159] In conclusione, secondo Ruge, il movimento proletario tedesco era condannato al fallimento per mancanza di una organizzazione politica: "Soffocheranno nel sangue e nell'incomprensione tutte le rivolte che prorompono in questo disperato *isolamento degli uomini dalla cosa pubblica* e del loro pensiero *dai princípi sociali*; ma quando i bisogni generino la comprensione, e la comprensione *politica* dei Tedeschi scopra le radici dei bisogni della società, allora anche in Germania questi avvenimenti verranno sentiti come sintomi di un grande sconvolgimento. *Una rivoluzione sociale senza anima politica* (cioè senza visione organizzativa dal punto di vista generale) è impossibile."[160]

Marx incomincia col rivendicare, contro Ruge, l'importanza della sommossa proletaria dei tessitori sassoni. In secondo luogo, prosegue Marx, non è vero che l'arretratezza politica tedesca sia

la causa della incomprensione della questione sociale: l'Inghilterra non è certo politicamente arretrata, pure essa non ha compiuto alcun progresso nella soluzione del problema del pauperismo. In effetti, poiché l'origine dei mali sociali sta proprio nella struttura dello Stato politico, questo non può far nulla contro di essi, perché l'unica cosa che dovrebbe fare sarebbe di sopprimersi; invece, "se lo Stato ammette i mali *sociali*, esso li rintraccia o in *leggi naturali* cui nessuna potenza umana può comandare, o nella *vita privata* che è da esso indipendente, o nell'inefficienza dell'amministrazione che da esso dipende [...] esso riposa sulla contraddizione tra la *vita pubblica* e quella *privata*, tra gli *interessi generali* e quelli *particolari*. L'*amministrazione* si deve quindi limitare a un'attività *formale* e *negativa*, poiché dove comincia la vita civile e il suo lavoro, là appunto termina il suo potere." "Se [lo Stato] volesse eliminare la vita privata dovrebbe eliminare sé stesso, poiché esso esiste soltanto in contrapposizione a quella vita [...]. Quanto piú lo Stato è potente, quanto piú un paese è *politico*, tanto meno è incline a cercare nel *principio dello Stato*, cioè nell'*ordinamento attuale della società*, di cui lo Stato è l'espressione piú attiva, cosciente e ufficiale, la base dei mali *sociali* e ad afferrarne il principio *generale*. L'intelligenza *politica* è appunto intelligenza *politica* perché ragiona *entro* i limiti della politica."

Nessuna sommossa di lavoratori inglesi o francesi, prosegue Marx, ha avuto "un carattere cosí *teorico* e *cosciente* come quella dei lavoratori della Slesia [...]. La rivolta di Slesia *comincia* proprio là dove *terminano* quelle francesi e inglesi, cioè con la consapevolezza dell'essenza del proletariato"; e dopo aver ricordato Weitling, aggiunge: "Si deve riconoscere che il proletariato tedesco è il *teorico* del proletariato europeo, come quello inglese ne è l'*economista* e quello francese il *politico* [...] la sproporzione fra lo sviluppo filosofico e quello politico in Germania non è un'anomalia. Essa è una sproporzione necessaria. Soltanto nel socialismo un popolo filosofico può trovare la sua prassi connaturale, e quindi solo nel *proletariato* può trovare l'elemento attivo della sua liberazione." Infine Marx si rivolge contro la conclusione di Ruge, dell'impossibilità d'"una rivoluzione sociale senz'anima politica": "Una rivoluzione '*sociale*' con anima *politica* è o un'assurdità completa, se il 'Prussiano' [cosí Ruge aveva firmato il suo articolo] per rivoluzione 'sociale' intende una rivoluzione 'sociale' *contrapposta* a una rivoluzione politica, e ciò non di meno

assegna alla rivoluzione sociale un'anima politica, invece di un' anima sociale; ovvero [cioè in caso contrario] una '*rivoluzione sociale con un'anima politica*' non è che una parafrasi di ciò che un tempo si chiamava '*rivoluzione politica*' o '*rivoluzione senz'altro.*' Ogni rivoluzione sovverte la *società precedente*; per questo è *sociale*. Ogni rivoluzione abbatte *le vecchie forme di governo*: per questo è *politica*. [capov.] Il 'Prussiano' scelga fra la *parafrasi* e l'*assurdità*! Cosí, quanto parafrastica o assurda è una *rivoluzione sociale* con *anima politica*, altrettanto è logica invece una *rivoluzione politica* con anima *sociale*. La *rivoluzione* in generale — il *rovesciamento* del potere esistente, e il *sovvertimento* dei vecchi rapporti — è un *atto politico*. Ma senza *rivoluzione* il *socialismo* non si può affermare. Esso ha bisogno di questo atto *politico*, nella misura in cui ha bisogno della *distruzione* e della *dissoluzione*. Ma non appena ha inizio la sua *attività organizzativa*, non appena emergano il *suo fine* e la sua *anima*, allora il socialismo si libera dal suo involucro *politico*."[161]

L'interesse di questo articolo di Marx sta nel suo porsi a complemento della *Questione ebraica* e della *Introduzione* e nell'insistere sulla differenza fra rivoluzione politica, ovvero borghese, e rivoluzione sociale, ovvero proletaria. Bisogna anzi far attenzione a intendere esattamente proprio l'aggettivo "politico," appunto nel senso di "statuale-borghese" e non nel senso di "partitico," nel qual caso avrebbe ragione Ruge, e Marx si ridurrebbe a difendere le sommosse disorganizzate. Può anche darsi che Marx abbia sopravvalutato l'importanza storica della sommossa dei tessitori slesiani: ma quella che contava ora, per lui, era la sua importanza *tipica*, di sollevamento proletario. E se egli vuole ora respingere l'alleanza con la borghesia è perché gli interessa di *isolare teoricamente*, di rendere autonoma la rivoluzione sociale, e di non farne semplicemente un accessorio, un ausiliario di quella politica, come in effetti pensavano Ruge e i radicali borghesi. In seguito, quando avrà acquistato l'esperienza della lotta militante, Marx saprà benissimo comprendere l'opportunità dell'alleanza fra proletariato e borghesia rivoluzionaria nei momenti d'emergenza, come nella rivoluzione tedesca del '48. Ma ora l'idea della rivoluzione sociale va chiarendosi nella sua mente proprio in contrapposizione a quella di rivoluzione ed emancipazione politica, quindi è naturale che Marx tenga soprattutto a non confonderle.

Per quanto riguarda poi la fine della collaborazione di Marx

con i suoi antichi compagni, abbiamo già detto che la sua necessità eccede le ragioni personali per investire motivi d'importanza storica. Aggiungeremo qui soltanto che gli *Annali franco-tedeschi* dimostrano come l'affermazione del *Manifesto*, che la borghesia abbia allevato nel suo stesso seno coloro che dovranno distruggerla, ed abbia loro apprestato le armi che essi rivolgeranno contro di lei, sia valida anche nel campo della sovrastruttura. Perché la crisi ideale della Sinistra e la "critica" che essa produsse fornirono precisamente a Marx e ad Engels gran parte di quelle esperienze che essi utilizzeranno per distruggere quell'ideologia borghese di cui quella crisi rappresentava il livello piú alto. E questo ha, in sostanza, la sua grande importanza storica.

### 4. *I "Lineamenti d'una critica dell'economia politica" di Engels*

A questo punto non vogliamo mancare di esporre, molto succintamente, il contenuto del piú importante fra gli articoli di Engels di questo periodo, apparso negli *Annali franco-tedeschi*, e che ha per titolo *Lineamenti di una critica dell'economia politica*[162]; e questo sia perché, come abbiamo già detto, esso esercitò un influsso notevolissimo sui primi movimenti di Marx in materia di critica dell'economia politica, riscontrabili specialmente nei *Manoscritti* ma ancora nella *Miseria della filosofia*; e sia in quanto costituisce il piú importante presupposto della stessa collaborazione engelsiana al *Manifesto*. Lo scritto si articola in quindici brevissimi capitoletti senza numerazione né titoli particolari, ciascuno dei quali tratta, però, d'un argomento ben determinato.

L'economia politica — comincia Engels — nacque come naturale conseguenza del dilatarsi del commercio, quindi come "scienza dell'arricchire." Il suo carattere piú visibile è l'egoismo. Al suo inizio le nazioni si preoccupavano soprattutto di impedire l'esportazione di metalli nobili, ciascuna mirando a conservare il proprio denaro ed a sottrarre denaro alle altre nazioni con cui commerciava. Ma ben presto si riconobbe che un tal criterio avrebbe ucciso il commercio, che il capitale non immesso nella circolazione giace stagnante mentre in caso contrario aumenta, e che non è un gran male pagar cara ad uno la sua merce se la si può rivendere a un altro a un prezzo ancora maggiore. Al sistema dei vincoli

protezionistici si sostituí il *sistema mercantilistico*. L'egoismo sembrava acuirsi in un ravvicinamento delle nazioni; ma perdurava al fondo, come è dimostrato dalle guerre ricorrenti, provocate sempre da motivi di gelosia commerciale. Il principio del mercantilismo restava quello che la ricchezza fosse rappresentata dal denaro, e che quindi fossero vantaggiose solo le operazioni che attirassero nel paese piú moneta contante; quindi, lo scopo fu quello d'una bilancia commerciale favorevole, che segnasse un vantaggio dell'esportazione sull'importazione. Il secolo XVIII apportò anche in economia una rivoluzione con la quale però — cosí come nelle altre sfere — non si usciva dalle antitesi astratte. Essa assunse un carattere filantropico, rivolgendo ai consumatori il favore prima accordato ai produttori, sconfessò il mercantilismo proclamando, con Smith, il principio della libertà nel commercio. Che si trattasse d'una antitesi astratta e viziosa è dimostrato dal fatto che, in contrasto con le dichiarazioni filantropiche, i veri presupposti del sistema "generarono la teoria della popolazione di Malthus, il piú barbarico dei sistemi fin qui esistiti, un sistema di disperazione che abbatté tutte le belle frasi di amore del prossimo e di cosmopolitismo; generarono e allevarono il sistema delle fabbriche e la schiavitú moderna, che in nulla la cede all'antica in fatto di inumanità e di ferocia." Il sistema di Smith fu certo un progresso, perché era necessario eliminare gli impacci del mercantilismo "perché potessero venire in luce le vere conseguenze della proprietà privata" e perché la teoria della proprietà privata acquistasse un carattere scientifico. Ma ciò non significa che il nostro giudizio sul liberismo debba essere meno severo e debba mancare di rilevarne le contraddizioni. Il sistema liberistico è unilaterale come quello mercantilistico ed inquinato dai presupposti di questo; "solo elevandosi ad un punto di vista superiore all'antitesi di entrambi i sistemi, solo poggiando su una base universalmente umana che permetta di criticare i presupposti comuni ad ambedue, sarà possibile assegnare ad essi il vero loro posto." "Il solo progresso positivo dovuto all'Economia liberale è lo sviluppo delle leggi che reggono la privata proprietà. [...] Ora noi, con la critica dell'Economia politica, ci proponiamo di ricercarne le 'categorie' fondamentali, di rilevare la contraddizione che il sistema della libertà del commercio ha introdotto, e dimostrare le conseguenze di ciascuno dei termini di cotesta contraddizione."[163]

Gli economisti parlano di "ricchezza nazionale," di "economia

nazionale," "economia pubblica," ecc. Queste espressioni furono introdotte "per la smania di generalizzare" propria dei liberali. In realtà, finché sussistano le presenti condizioni, queste espressioni non hanno senso, e dovrebbero piuttosto essere sostituite da quelle di "economia privata," "poiché tutto quello che essa ha di pubblico non esiste che in vista della proprietà privata."

L'effetto immediato della proprietà privata è il commercio, la compra-vendita degli oggetti necessari. Il suo criterio è quello del guadagno, di comprare al prezzo piú basso e vendere a quello piú alto. Ciò comporta che il commercio metta di fronte due uomini con interessi opposti, provocando la reciproca diffidenza e l'impiego di mezzi immorali per raggiungere il fine ugualmente immorale dell'inganno: "Il commercio è la frode legale." Il sistema mercantilistico non cercava di nascondere qùest'immoralità "ma quando sorse Adamo Smith, il *Lutero economico*, a criticare quell'economia, le cose si erano molto cangiate. Il secolo si era 'umanizzato,' era venuta in scena la ragione, la morale cominciava a pretendere il suo eterno diritto. I trattati di commercio estorti, le guerre commerciali, l'aspro isolamento delle nazioni offendevano troppo la coscienza progredita. Alla franchezza cattolica si sostituí la bacchettoneria protestante. Smith dimostrò che anche l'umanità si fonda sul commercio: che il commercio, invece di essere 'la fonte piú larga della disarmonia e dell'ostilità,' doveva diventare un 'vincolo di unione e di amicizia fra le nazioni come fra gli individui' (*Wealth of Nations*, vol. 4, cap. 3, par. 2); perché è nella natura stessa delle cose che, nel suo complesso, il commercio giovi a tutti coloro che vi prendono parte." Ma in realtà non si trattava che d'una "umanizzazione" estremamente ipocrita. Ed al vanto dei liberisti, d'aver "abbattuta la barbarie dei monopoli, diffusa la civiltà nelle regioni piú remote, affratellati i popoli e diminuite le guerre," Engels risponde: "Sí, voi avete fatto tutto questo, ma in *qual modo* l'avete fatto! Voi avete distrutti i piccoli monopoli, perché tanto piú libero e sconfinato regnasse il monopolio fondamentale, il gran monopolio della proprietà; voi avete incivilito le regioni piú lontane per guadagnare nuovi campi allo svolgersi della vostra bassa cupidigia; avete affratellato i popoli in una fratellanza di ladroni, e diminuite le guerre perché vi era piú lucrosa la pace, perché potevate cosí spingere all'estremo l'ostilità degli individui, l'inonorata guerra della concorrenza! Dove avete voi fatto alcunché per vero spirito di umanità, per la coscienza dell'armonia che

può regnare fra l'interesse generale e l'interesse individuale? Quando mai siete voi stati morali senza averci un interesse, senza covare in fondo dell'anima motivi immorali ed egoistici?" Ultima impresa dell'economia liberale, il dissolvimento della famiglia attraverso il *sistema delle fabbriche*, che "seppellisce l'ultima traccia d'un interesse comune, la comunione familiare dei beni [...] e la dissolve." "Con esso è divenuta la cosa piú naturale del mondo che i fanciulli, non appena capaci al lavoro, non appena toccati i nove anni, provvedano a sé col proprio salario, considerino la casa paterna come una semplice 'pensione' e rimborsino un tanto ai genitori pel vitto e l'alloggio." D'altra parte, non potrebbe essere altrimenti, perché "messo che sia in moto un principio, esso genera da sé le sue conseguenze, piacciano esse oppur no agli economisti." Pure l'economista ignora d'essere soltanto "un anello della catena del progresso generale dell'umanità." Egli "ignora che, dissolvendo tutti gli interessi particolari, non fa che spianare la via a quel grande rivolgimento di cose, cui il secolo va incontro: la riconciliazione cioè dell'umanità con la natura e con sé stessa."[164]

La categoria del *valore* incomincia ad essere studiata dai nuovi economisti. E poiché essi "vivono d'antitesi" anche il valore appare loro in una doppia forma, come "valore astratto o reale" e di scambio, e qui nacque la polemica fra gli inglesi Mac Culloch e Ricardo, da un lato, e il francese Say dall'altro, in quanto i primi sostengono che il valore reale d'un prodotto dev'essere misurato dalle spese di produzione, il secondo dalla utilità. La giustificazione della prima soluzione è basata sulla considerazione che "nessuno venderebbe una cosa a prezzo minore di quel che gli costa produrla"; ma — obietta Engels — il vendere introduce la determinazione del valore di scambio che qui doveva rimanere estranea; quindi abbiamo questa indebita intrusione del commercio, per di piú considerato indipendentemente dalla concorrenza; il che avverrà anche ove si voglia spiegare perché la produzione d'un oggetto inutile non varrà le spese di produzione per il fatto che nessuno vorrà *comprarlo*. In conclusione "il valore astratto e la sua determinazione con le spese di produzione sono per l'appunto semplici astrazioni, cose non esistenti." Non meno astratta la seconda concezione del valore, che lo fa esprimere dall'utilità. Quest'ultima è qualcosa di soggettivo, di non decisivo, e secondo questa teoria gli oggetti piú necessari dovrebbero avere maggior valore che non gli articoli di lusso; ma inoltre, anche per deter-

minare l'utilità in una maniera obiettiva e "*apparentemente* generale" è necessario tener conto della concorrenza, che riporta in scena le spese di produzione, sí che, in questa polemica non si può evitare che l'un termine dell'antitesi finisca col passare nell'altro. In effetti, il valore implica entrambi questi elementi: "Il valore è il rapporto fra le spese di produzione e l'utilità." In un primo momento ciò che è da decidersi è se l'utilità del prodotto controbilancia le spese di produzione; solo allora si può passare al valore di scambio e, supposte uguali le spese di produzione di due prodotti, l'utilità ne determinerà il valore comparativo.

Abbandonata questa "vera base dello scambio" non può non nascere un contrasto fra la vera utilità del prodotto e la determinazione dell'utilità; ma "questo contrasto fra la vera utilità inerente alla cosa e la determinazione di questa utilità, fra la determinazione dell'utilità e la libertà dei permutanti, non può essere soppresso senza abolire la proprietà privata; ma, abolita questa, non può piú parlarsi di uno scambio quale lo vediamo adesso. L'applicazione pratica del concetto di valore si limiterà allora sempre piú a decidere se si debba o no produrre: e questa è la sua propria sfera." Nella situazione attuale della produzione borghese, invece, il concetto di valore fu spezzato in due, nelle spese di produzione e nell'utilità, e ciascuno di questi due elementi è stato proclamato l'intero. Ma in entrambi i casi entra in gioco la concorrenza, la quale, per Ricardo e Culloch, rappresenta l'utilità di fronte alle spese di produzione, mentre per Say rappresenta le spese di produzione contro l'utilità, mentre in realtà l'utilità dipende dal caso, dalla moda e dal capriccio, e le spese di produzione variano secondo i rapporti accidentali dell'offerta e della domanda. La differenza fra valore reale e valore di scambio dipende dal fatto che il valore è diverso dal prezzo, che nel commercio si suppone sia il suo equivalente. Una delle leggi capitali della proprietà privata è che il prezzo è determinato dall'azione reciproca delle spese di produzione e della concorrenza. "Questa legge esclusivamente empirica fu la prima scoperta dell'economista: di qui astrasse egli il suo valore reale, in altre parole il prezzo nel momento in cui il rapporto della concorrenza sta in equilibrio, quando cioè la domanda eguaglia l'offerta. Allora naturalmente non restano che le spese di produzione, e questo chiama l'economista valore reale, mentre non è che un caso determinato del prezzo. Cosí in economia tutto è capovolto: il valore, che è la radice prima, la sor-

gente del prezzo, vien fatto dipendere da quest'ultimo, che è il suo prodotto. Ben si ravvisa in tale capovolgimento l'essenza dell'astrazione; su di che può consultarsi Feuerbach."[165]

Secondo gli economisti le spese di produzione constano di rendita fondiaria, capitale e mercede per il lavoro. Capitale e lavoro sono la stessa cosa perché essi stessi dicono che il capitale non è che lavoro accumulato. Cosí restano solo due termini, l'uno naturale, oggettivo, la terra, l'altro umano, soggettivo, il lavoro, che comprende il capitale e inoltre anche un terzo elemento di cui gli economisti non tengono conto, l'elemento intellettuale dell'invenzione, che in uno Stato ragionevole dovrebbe trovare il suo posto nell'economia fra le spese di produzione.

Anche per la rendita Engels traccia l'opposizione delle due teorie, quella ricardiana per cui la rendita è data dalla differenza fra il reddito dei fondi piú produttivi e quello dei terreni peggiori, che implicano maggiori spese di produzione e regolano essi il mercato, data l'assoluta necessità di prodotti agricoli, e quindi di mettere a coltura anche i terreni peggiori; e quella smith-thompsoniana, per cui la rendita è il rapporto tra la concorrenza degli aspiranti all'uso della terra e la limitata quantità dei terreni disponibili. Ma la prima spiegazione non tiene conto della concorrenza, la seconda della libera produttività dei terreni. Quindi è necessaria una terza spiegazione che tenga conto di entrambi gli elementi: "La rendita è il rapporto che corre fra la produttività del terreno, l'elemento naturale (che a sua volta consta della feracità *naturale* e della coltivazione, ossia del lavoro *umano* rivolto al miglioramento del fondo), e l'elemento umano, cioè la concorrenza." "Il proprietario terriero non ha alcun rimprovero da muovere al mercante. [capov.] Egli ruba quando monopolizza il terreno. Ruba quando sfrutta a proprio benefizio l'aumento della popolazione, che eleva la concorrenza e quindi il valore del suo fondo; quando muta in una fonte di suo vantaggio personale ciò a cui personalmente non ha punto contribuito, ciò che è per lui del tutto accidentale. Ruba, se *affitta* i fondi, quando si appropria le migliorie introdotte dal fittaiuolo. È questo il segreto della sempre crescente ricchezza dei grandi proprietari fondiari. [capov.] Noi non facciamo nostri gli assiomi che qualificano come furto il guadagno dei proprietari col dire che ciascuno ha diritto sul prodotto del proprio lavoro, o che nessuno può raccogliere dove non ha seminato. Il primo di questi assiomi esclude il dovere di

alimentare i fanciulli, e il secondo esclude ogni generazione dal diritto alla esistenza, in quanto che ogni generazione si impossessa della eredità della generazione precedente. Questi assiomi sono piuttosto conseguenze della proprietà privata. O di questa bisogna accettare le conseguenze o conviene rinunciare a porla come premessa. [capov.] Perché anche la originaria appropriazione viene appunto giustificata adducendo il preesistente *comune* diritto di possesso. Cosí, da qualunque parte ci volgiamo, la proprietà privata ci conduce a contraddizioni." L'alienazione della terra è l'ultimo passo verso l'alienazione di sé stessi. "Togliamo via la proprietà privata, ed ecco la rendita ridursi a quella che è realmente, al ragionevole concetto che ne sta alla base. Il valore del suolo, che se ne separa come rendita, ritorna a cadere nel suolo."[166]

Capitale e lavoro sono identici; tuttavia l'economista dimentica la loro identità che pure ha espresso nella definizione del capitale come "lavoro accumulato," li separa e mantiene la loro separazione, mentre in realtà "la separazione del lavoro dal capitale, effetto della proprietà privata, non è altro se non la scissione del lavoro in sé stesso, corrispondente a quella separazione e da essa prodotta." Il capitale, poi, a sua volta, si divide in capitale originario e in profitto, quest'ultimo in interessi e profitti propriamente detti; e mentre dell'interesse vien colta l'immortalità anche "dallo spregiudicato intuito popolare," non si tiene conto dell'immoralità di tutto questo susseguirsi di divisioni che nasce dall'originaria separazione di capitale e lavoro, e che culmina nella divisione dell'umanità in capitalisti e lavoratori. Intanto, in questo sistema è impossibile determinare quale sia la parte che spetta rispettivamente alla terra, al capitale ed al lavoro perché "le tre quantità non sono commensurabili" e si presuppongono a vicenda. "Perciò, negli attuali rapporti, quando si tratta di ripartire il reddito fra i tre elementi, manca una misura ad essi inerente, e conviene ricorrere ad una misura ad essi affatto straniera ed accidentale: la concorrenza, ossia il raffinato diritto del piú forte. La rendita fondiaria implica la concorrenza; il profitto del capitale non è determinato che dalla concorrenza; quanto alla mercede del lavoro, or ora ne tratteremo. [capov.] Se togliamo di mezzo la proprietà privata cadono tutte queste innaturali divisioni. Cade la differenza tra profitto ed interesse; il capitale senza lavoro, senza movimento, non è nulla. Il profitto riduce il suo significato al peso che il capitale mette in bilancia nel determinare le spese

di produzione, cosí rimane inerente al capitale, come quest'ultimo ritorna alla sua originaria identità col lavoro."[167]

Se il capitale è internamente diviso, piú grave è la scissione cui è sottoposto a sua volta, dagli economisti, il lavoro: "Il prodotto del lavoro gli sta di fronte come mercede, separata da esso, e che di nuovo, al solito, viene determinata dalla concorrenza, dacché, come vedemmo, non esiste alcuna misura fissa della parte che il lavoro prende nella produzione. Togliamo via la proprietà privata, ed ecco cadere anche questa innaturale divisione; il lavoro è mercede a sé stesso e si appalesa cosí il vero significato del compenso del lavoro che fu alienato: cioè il significato del lavoro per la determinazione delle spese di produzione di una cosa." Ma la concorrenza interviene a compiere l'opera dello smembramento. Non solo la terra, il capitale e il lavoro sono divisi e suddivisi nelle loro caratteristiche, ma per effetto della concorrenza ciascun fondo, ciascun capitale e ciascuna forza-lavoro sta, come nemico, di fronte all'altro: "Un fondo sta di fronte all'altro fondo, un capitale all'altro capitale, una forza-lavoro all'altra forza-lavoro (*Arbeitskraft*). In altre parole: la proprietà privata isolando ciascuno nella sua selvaggia solitudine, e ciascuno tuttavia avendo il medesimo interesse del suo vicino, ecco che un proprietario fondiario diventa il nemico dell'altro proprietario fondiario, un capitalista dell'altro capitalista, un lavoratore dell'altro lavoratore, questa ostilità degli interessi uguali, in virtú appunto della loro uguaglianza, porta a compimento l'immoralità del presente stato sociale: e questo compimento è la concorrenza."[168]

L'opposto della *concorrenza* è il *monopolio*, e secondo questa opposizione sono schierati l'uno contro l'altro il mercantilista, sostenitore del monopolio, e il liberista, sostenitore della concorrenza. Ma anche quest'opposizione è fittizia, perché in realtà la concorrenza, in quanto è mossa dall'interesse, genera il monopolio, e questo genera a sua volta nuova concorrenza. "Nella concorrenza si riaffaccia la stessa contraddizione che nella proprietà privata. Ciascuno ha interesse a possedere ogni cosa, la collettività ha invece interesse che ciascuno possegga quanto ciascun altro. Ecco l'interesse individuale in diametrale opposizione con l'interesse generale. La contraddizione della concorrenza sta dunque nel fatto che ciascuno deve desiderare il monopolio, mentre la collettività come tale ne va in rovina e quindi deve combatterlo. Di piú: la stessa concorrenza presuppone il monopolio, e precisamente il

monopolio della proprietà — è qui che di nuovo si rivela in piena luce la ipocrisia dei liberali — e fin tanto che esiste il monopolio della proprietà, anche la proprietà del monopolio è giustificata; perché il monopolio stesso, una volta dato, è una proprietà."

Legge della concorrenza è il "perpetuo rincorrersi" di domanda ed offerta senza che esse mai si equilibrino esattamente, perché se la domanda supera l'offerta, il prezzo aumenta e di qui aumenta lo stimolo all'offerta, e quando questa invade il mercato i prezzi calano, e di qui uno stimolo alla domanda. L'economista apprezza al massimo questa legge di compensazione, senza tener conto del fatto che essa è soltanto "una legge di natura, non dell'intelletto," cioè una legge che "riposa sull'incoscienza di coloro che vi partecipano." Alla fiducia dell'economista in questa compensazione rispondono le crisi commerciali ricorrenti ogni 5 o 7 anni in media. "Se i produttori, come tali, sapessero di quanto prodotto hanno bisogno i consumatori, se organizzassero la produzione, se la distribuissero fra loro, l'oscillazione della concorrenza e le crisi che ne conseguono diverrebbero impossibili. Producete con consapevolezza, producete da uomini, e non come atomi sparpagliati ed incoscienti, ed eccovi liberi da queste antitesi artificiali ed insostenibili. Ma fin tanto che seguiterete a produrre in modo cosí inconsapevole, inintelligente, in balía del caso fortuito, le crisi non cesseranno," ogni crisi farà aumentare il lavoro disoccupato, il quale "finirà per provocare una rivoluzione quale la sapienza scolastica degli economisti è ben lontana dall'immaginare." La concorrenza "toglie l'ultima traccia di moralità che poteva essere rimasta al commercio"; ognuno deve farsi speculatore, contare sui disastri, specie sui cattivi raccolti o, come nelle speculazioni di borsa, addirittura sugli eventi storici che interessano l'umanità. "La verità dei rapporti della concorrenza è il rapporto fra la forza di consumo e la forza di produzione. In uno stato degno dell'umanità non vi sarà altra concorrenza che questa. La collettività dovrà calcolare quanto può produrre coi mezzi che ha a disposizione, e, in base al rapporto fra questa forza di produzione e la massa dei consumatori, stabilire di quanto deve aumentare o scemare la produzione, di quanto aumentare o diminuire il lusso. Ma per giudicare con conoscenza di causa di questo rapporto e dell'aumento di forza produttiva che si avrebbe in una società razionalmente ordinata, vedano i miei lettori gli scritti dei socialisti inglesi e in parte anche quelli di Fourier. La con-

correnza soggettiva, la gara fra capitale e lavoro, ecc., sarà allora ridotta a quella emulazione che ha fondamento nella natura umana e della quale finora il solo Fourier seppe trattare abbastanza bene: una emulazione che l'abolizione degli interessi antagonistici conterrà nella sua propria e ragionevole sfera."[169]

Nel regime di concorrenza ognuno deve tendere al massimo le proprie forze, rinunciando a tutto ciò che veramente dovrebbe essere scopo della vita. "Questo eccesso di tensione da una parte produce necessariamente il rallentamento dall'altra. Quando l'oscillazione della concorrenza è piccola, quando la domanda e l'offerta, il consumo e la produzione quasi si uguagliano, allora sta per cominciare, nella evoluzione della produzione, uno stadio nel quale la forza di produzione disponibile è tanto grande che la maggior parte della nazione non ha di che vivere: la gente soffre la fame in grazia dell'esuberanza. [capov.] L'Inghilterra si trova già da un pezzo in questa situazione stravagante, in questo assurdo vivente. Tostoché, come necessariamente avviene in conseguenza di una tale condizione di cose, le oscillazioni della produzione si fanno piú violente, ecco le alternative di prosperità e di crisi, di sopraproduzione e di ristagno." Per spiegare questa situazione qualche economista è ricorso alla teoria della popolazione. In verità, la forza di produzione che è a disposizione dell'umanità è immensa: "Questa smisurata capacità produttiva, se fosse adoperata a disegno e nell'interesse di tutti, potrebbe ridurre ad un minimum il lavoro necessario all'umanità: abbandonata invece alla concorrenza, riesce al medesimo, ma per via del contrasto." La produzione agricola, la circolazione del capitale, l'occupazione dei lavoratori, il rapporto di domanda e di offerta, tutti gli elementi della vita economica sono travolti in un movimento caotico, ora ascendente ora discendente. "L'economista non può riconoscere per vero questo andamento delle cose; sotto pena, ripetiamo. di rinunciare a tutto il suo sistema di concorrenza; di confessare la vacuità della sua antitesi fra consumo e produzione, fra eccesso di popolazione e eccesso di ricchezza. Ma poiché i fatti sono quel che sono, per mettere d'accordo questo fatto colla teoria, fu inventata la teoria della popolazione." È dopo aver esposto la teoria malthusiana, Engels aggiunge: "La conseguenza di questo modo di vedere è che, poiché i soprannumerari naturalmente sono i poveri, non c'è niente da fare a loro favore, eccetto che lasciarli morire di fame il piú dolcemente

possibile, e persuaderli che le cose non si possono mutare e che per la loro classe tutta quanta non v'è altra salvezza fuorché nel limitare la riproduzione; oppure, se questo non va, converrà rassegnarsi allo *stabilimento di Stato* proposto da Markus per l'uccisione senza dolore dei figli dei poveri — secondo il quale sistema ogni famiglia operaia deve avere soltanto due figli e mezzo e, se glie ne nasce di piú, questi sono uccisi senza dolore." "Debbo io forse svolgere ancora, debbo io forse spingere fino alle sue estreme conseguenze questa dottrina infame ed abbietta, questa bestemmia orribile contro la natura e l'umanità? Ecco qui l'immoralità degli economisti portata al suo apogeo. Che cosa sono, in paragone con questa teoria, tutte le guerre e i terrori del sistema di monopolio? Eppure è questa la chiave di volta del liberale sistema del libero scambio, la quale se si infrangesse, tutto l'edifizio precipiterebbe. Dacché qui la concorrenza è dimostrata la causa della miseria, della povertà, del delitto, chi oserà ancora prenderne le difese?" Alison criticò la teoria di Malthus appellandosi alla forza produttuva della terra, ed alla capacità dell'uomo di produrre piú di quanto consumi, confermata dallo stesso aumento e dalla stessa esistenza dell'umanità, che altrimenti sarebbe scomparsa da un pezzo; egli però non va in fondo alla cosa e non nega i fatti che condussero alla teoria. In realtà, Malthus non ha considerato che "l'eccesso di popolazione o di forza-lavoro è sempre connesso con un eccesso di ricchezza, di capitale, di possesso fondiario," e che i mezzi di sussistenza non sono affatto i mezzi di lavoro: "L'aumento dei mezzi di lavoro non è che il risultamento ultimo dell'aumento della forza meccanica e del capitale; i mezzi di sussistenza si aumentano subito, tostoché aumenti la forza di produzione applicata generalmente a un dato oggetto." D'altra parte l'economista non assume rettamente neppure i termini di "domanda" e "consumo"; per lui domanda e consumo s'identificano con l'offerta di un equivalente di ciò che si chiede, e non concepisce altro equivalente se non quello che sia sborsato in contanti. Al contrario, ove si tenga conto che ognuno produce piú di quanto consumi, deve scomparire l'antitesi fra eccesso di popolazione ed eccesso di ricchezza e la teoria che la terra non basta a nutrire l'umanità. Tuttavia la teoria di Malthus, come del resto l'economia in genere, ha guidato all'osservazione della produttività della terra e dell'umanità ed ha cosí posto le basi anche per il superamento

delle sue conclusioni pessimistiche. "Per essa ci fu palese il piú profondo avvilimento dell'umantà, la sua dipendenza dal rapporto della concorrenza: essa ci dimostrò, come, alla fin fine, la proprietà ridusse l'uomo ad una merce, la cui produzione e la cui distruzione dipende pure soltanto dalla domanda; come perciò il sistema della concorrenza uccise e giornalmente uccide milioni di uomini; tutto ciò noi vedemmo e tutto ciò ci sprona ad abolire cotesto avvilimento, abolendo la proprietà privata, la concorrenza e l'antagonismo degli interessi." E per tornare conclusivamente a Malthus, il fondamento della sua teoria, che cioè l'umanità aumenti con progressione geometrica mentre la produttività della terra aumenta solo con progressione aritmetica, anzitutto non tiene conto del fatto che la produzione aumenta col lavoro, e la forza-lavoro con la popolazione, e in secondo luogo dei progressi della scienza, che accompagnano l'aumento della popolazione: ma è addirittura ridicolo parlare di sovrappopolazione fin tanto che "la valle del Mississippi contiene tanto terreno incolto da trapiantarvi tutta la popolazione dell'Europa." "sin tanto che un solo terzo all'incirca della terra si ritiene messo a coltura e anche su questo terzo la produzione potrebbe almeno sestuplicarsi con l'impiego dei mezzi perfezionati di coltura già conosciuti."[170]

Nella lotta, suscitata dalla concorrenza, fra terra, capitale e lavoro, è quest'ultimo a trovarsi in posizione di svantaggio, perché mentre il proprietario e il capitalista possono vivere con la rendita e gli interessi, il lavoratore deve lavorare per vivere; "ne segue che al lavoro non tocca che il puro necessario, la stretta sussistenza, mentre la miglior parte dei prodotti si divide fra il capitale e la proprietà terriera." Per il resto, il lavoratore piú forte scaccia il piú debole, il capitale piú grande scaccia il piú piccolo, la grande proprietà scaccia la piccola. Di qui l'accentramento della proprietà. "Durante le crisi commerciali ed agricole questo accentramento si fa rapidissimo. In generale la grande proprietà si accresce assai piú rapidamente della piccola, perché deve dedurre una parte assai piú piccola del reddito come spese inerenti al possesso. Questo accentramento della proprietà è una legge immanente alla proprietà privata quanto ogni altra: le classi medie devono sparire ogni giorno di piú, finché il mondo si trovi diviso in milionari e miserabili, in grossi possidenti e miseri manovali. Qualsiasi legge, qualsiasi divisone delle terre, qualsiasi sbricio-

lamento del capitale non servirà a nulla — questo risultato deve venire e verrà, se non lo si preverrà con una totale trasformazione dei rapporti sociali, con l'abolizione dell'antagonismo degli interessi, con la soppressione della proprietà privata." La libera concorrenza non risolve le contraddizioni, e l'abolizione del solo monopolio non fa che favorire la frode, sí che di fronte alla concorrenza il monopolio diviene addirittura necessario. In realtà, essi devono cadere entrambi: "Si consideri il problema da qualunque lato, la soluzione non ne diventa piú facile; il monopolio genera la concorrenza e questa di nuovo il monopolio; perciò debbono cadere entrambi, e queste difficoltà risolversi con la abolizione del principio che le genera." Anche il delitto è una conseguenza della concorrenza: "L'estendersi del regime di fabbrica ha dappertutto per effetto un aumento di reati. Si può predeterminare anno per anno con singolare esattezza il numero degli imprigionamenti, dei crimini e persino degli omicidi, dei furti con effrazione, dei piccoli furti, ecc., che avverranno in una grande città o in un circondario." "Quanto sia giusto, date simili circostanze (e non parlo di tutte le altre), punire i delinquenti, è cosa che abbandono al giudizio del mio lettore. A me qui basta di provare l'estendersi del dominio della concorrenza anche sul terreno morale, e di mostrare a che profonda degradazione la proprietà privata ha condotto l'uomo." Anche l'elemento del progresso scientifico, nel regime di concorrenza, finisce col porsi contro il lavoro. "Giammai si ebbe una intensa domanda di lavoro, senza che ne scaturisse un'invenzione che aumentava notevolmente la forza di lavoro e cosí rallentava la domanda di lavoro umano."[171]

L'economista obietta che alla fine l'introduzione delle macchine è favorevole agli operai perché aumenta il buon mercato, lo allarga e rende possibile la rioccupazione dei disoccupati. Ma egli dimentica che la produzione di forza-lavoro è regolata dalla concorrenza, che quando giungono i vantaggi dell'introduzione delle macchine s'è già formato un eccesso di concorrenti in attesa di lavoro mentre i danni della disoccupazione sono immediati e consistono nell'improvvisa soppressione delle sussistenze per metà dei lavoratori, e nella diminuzione di esse per l'altra metà, e infine, che per i progressi della divisione del lavoro un operaio può vivere solo finché è impiegato a una data macchina, mentre il trapasso da un lavoro ad un altro nuovo è, per l'operaio adulto, pressocché impossibile. Ma queste considerazioni — conclude

Engels — introducono un nuovo argomento, quello del sistema di fabbrica: "Presto avrò d'altronde occasione, io spero, di svolgere distesamente la spaventosa immoralità di questo sistema, di denudare, senza riguardi, la impostura degli economisti, che qui brilla nel suo pieno splendore."[172] Promessa che egli mantenne, come sappiamo, con la *Situazione delle classi lavoratrici in Inghilterra.*

Piú d'una volta Engels, nel menzionare questo suo scritto che concludeva la sua formazione giovanile, ebbe a giudicarlo molto severamente, rilevandone i difetti, come quello del continuo spostamento dalle prime osservazioni scientifiche alle perorazioni morali, dell'inesattezza della veduta onde il prezzo normale della forza-lavoro equivale al minimo di ciò che è strettamente necessario alla sussistenza del salariato ecc. Noi non dobbiamo, però, mancar di rilevare come questo scritto — a parte le inadeguatezze della sua concezione del valore, e quantunque sia ancora lontano da una vera *teoria dello sfruttamento* — inauguri la critica materialistica dell'economia politica, onde la sua influenza sullo sviluppo del pensiero di Marx è rilevabile ancora nella *Miseria della filosofia* — e del resto Marx non mancò mai di esprimersi in maniera molto lusinghiera su questo lavoro giovanile di Engels —; come, anche dal punto di vista tecnico, l'errore del minimo del salario sia ampiamente compensato dalla presenza del termine *forza-lavoro* che Marx adotterà soltanto molto piú tardi (per la prima volta, ed una volta sola, in *Lavoro salariato e capitale*); e infine, come anche la stessa interferenza di motivi scientifici e motivi etici possa essere considerata un difetto soltanto in una fase molto avanzata di sviluppo della concezione materialistica della storia: quando, cioè, essa ha raggiunto un tal grado di organicità che la stessa osservazione scientifica presenti perentoriamente i termini della protesta etica, e la stessa teoria rivoluzionaria si riveli come il piú vero e coerente *senso* globale dell'osservazione scientifica. Ed è quasi superfluo riconoscere che nel momento della prima formulazione d'una critica dell'economia borghese il prevalere della protesta morale è, da un punto di vista umano, non solo inevitabile, ma altamente apprezzabile, come è apprezzabile l'"umanismo positivo" dei *Manoscritti.*

*Capitolo quarto*

**Il nuovo "umanismo positivo"**

### 1. *I Manoscritti del '44: il "lavoro alienato"*

Lo scritto *Per la critica dell'economia politica con l'aggiunta di un capitolo finale sulla filosofia di Hegel,* noto anche col titolo di *Manoscritti economico-filosofici del 1844,* fu concepito entro il disegno d'un'opera unitaria di "critica della politica e dell'ecomia politica," che avrebbe sostanzialmente compreso l'*Introduzione* pubblicata sugli *Annali franco-tedeschi*, la *Critica del diritto statuale hegeliano* per la parte riguardante la politica, e questi *Manoscritti* per la parte riguardante l'economia. L'intenzione unitaria è provata dal contratto che Marx stipulò con l'editore C.W. Leske di Darmstadt in data 1 febbraio 1845 per un'opera dal titolo *Critica della politica e dell'economia politica."*[173] D'altra parte i *Manoscritti* recano una Prefazione in cui Marx, ricollegandosi all'*Introduzione* alla *Kritik*, ricorda come avesse ivi annunciato "la critica della scienza del diritto e dello Stato sotto forma di una critica della filosofia del diritto *hegeliana*"; ma — egli aggiunge — "nella redazione di essa per la stampa, la mescolanza della critica diretta unicamente contro la speculazione con la critica delle diverse materie mi si mostrò del tutto sconveniente, di ostacolo allo svolgimento e gravosa all'intelligenza [...]. Farò quindi seguire, in diversi opuscoli separati, la critica del diritto, della morale, della politica ecc., e finalmente tenterò di ridare, in un lavoro speciale, la connessione dell'assieme, il rapporto delle singole parti, come anche la critica conclusiva dell'elaborazione speculativa di quel materiale." Poiché questa Prefazione è anteriore al contratto, se ne dovrebbe dedurre che Marx pensò prima alla pubblicazione d'un'opera di filosofia politica con speciale riguardo a Hegel (*Introduzione* e *Kritik*); in un secondo momento, convinto di dover estendere la critica anche al terreno economico, si decise per gli opuscoli separati cui avrebbe dovuto far seguire il "lavoro speciale" con la "connessione dell'assieme"; e infine,

convintosi probabilmente d'aver già raccolto il materiale piú essenziale, stipulò il contratto per l'opera unica, nella quale è facile prevedere quale severa rifusione sarebbe toccata agli scritti già stesi.

Rimasti inediti come la *Kritik*, e purtroppo anche lacunosi, i tre manoscritti di cui si compone l'opera furono redatti dal marzo al settembre 1844 e pubblicati nella MEGA (I, 1, 3, pp. 29-172) da V. Adoratsky nel 1932. La loro caratterizzazione come "economico-filosofici" corrisponde al contenuto dell'opera nel senso che essa ci presenta il primo contatto critico di Marx con l'economia politica classica e insieme il testo piú articolato di quell'umanismo critico o "positivo" che Marx ha ora raggiunto e che già fin da ora si lega indissolubilmente con la critica specifica dell'economia e della società borghese, secondo una connessione che la maturazione successiva della sociologia critica di Marx non solo non smentirà, ma sarà piuttosto rivolta a consolidare sempre piú rigorosamente. Che poi nei *Manoscritti* l'aspetto etico-umanistico sembri prevalere su quello della determinata critica scientifica, ciò dipende solo dal fatto che la seconda è ora ancora al primo stadio, d'una prima informazione organica sulle teorie degli economisti classici, e delle prime e piú essenziali reazioni critiche conseguenti; mentre è anche da dire che queste prime reazioni sono però spesso molto pertinenti ed introducono motivi ai quali Marx resterà fedele anche nel seguito. Noi, dunque, non crediamo affatto che i *Manoscritti* presentino un Marx "piú filosofo" di quello del *Capitale*, perché il rapporto del pensiero di Marx con la filosofia sarà sempre, d'ora in poi, quello onde, da un lato, sia la critica scientifica dell'economia e sia la teoria rivoluzionaria *sono* la filosofia di Marx senza residui e senza lacune; e dall'altro, quello onde la filosofia assume un senso nuovo, diverso da quello tradizionale di "ricerca" della verità o "comprensione del mondo," per divenire una ricerca-realizzazione della verità, o una comprensione critica-trasformazione del mondo: dove i due momenti sono tanto inseparabili che la stessa analisi scientifica non è comprensibile se non la s'intende in funzione rivoluzionaria e la stessa teoria rivoluzionaria non è plausibile se non la s'intende in funzione scientifica. E s'intende, perché l'analisi scientifica, in quanto è *critica*, cioè giudizio sulla società esistente, e giudizio *negativo*, cioè rilevazione delle sue contraddizioni, non può mai raccogliersi nell'autosufficiente *indifferenza* di fronte

al suo oggetto, ma è sempre impegnata alla correzione delle contraddizioni e quindi al rovesciamento delle condizioni che le rendono possibili.

Un secondo aspetto del rapporto del pensiero di Marx con la filosofia, o del senso nuovo della filosofia di Marx, dovrà poi esser colto da noi entro la concezione materialistica della storia, ed è dato dalla situazione *sui generis* in cui quest'ultima si trova in rapporto a quella *struttura* della quale essa afferma la condizionalità sulla sovrastruttura e quindi anche su sé stessa, che si configura però allora come una *sovrastruttura strutturale*, ossia come quella concezione filosofica che per la prima volta riconosce la propria origine dalla struttura storica, e la propria determinazione a rovesciare la struttura esistente che ha rivelato alla critica le proprie contraddizioni. Qui, nei *Manoscritti*, non è ancora espressa la concezione materialistica della storia; ma poiché la rilevazione dell'estraneazione umana è consapevolmente operata *entro le condizioni del lavoro industriale*, cioè entro una determinata struttura storica di rapporti umani e sociali, si può dire che sia già implicito, in queste analisi, che sono le condizioni strutturali a determinare le idee e non viceversa, anche se sarà compito degli scritti successivi, dell'*Ideologia tedesca* e del *Manifesto*, di esplicitare in maniera dispiegata ed articolata questa intuizione: una esplicitazione di cui i *Manoscritti* si pongono come il precedente piú immediato anche per il fatto che essi spingono molto innanzi quella resa di conti con la filosofia hegeliana ed idealistica che certamente condiziona il successivo emergere del materialismo storico come risposta polemica allo pseudo-storicismo idealistico.

Per quanto riguarda i tre manoscritti di cui si compone l'opera che ora c'interessa, noi ne raggrupperemo il contenuto attorno a quelli che pensiamo ne costituiscano i centri, e cioè la trattazione del "lavoro alienato" nel primo manoscritto, le pagine su "proprietà privata e comunismo" nel terzo e il "capitolo conclusivo" sulla filosofia e la dialettica di Hegel. Daremo, s'intende, anche l'indicazione del contenuto delle pagine che intercorrono fra questi gruppi di testi, avvertendo però il lettore che su alcuni punti determinati di critica dell'economia politica dovremo poi ritornare nei prossimi volumi di quest'opera, perché soltanto allora, nell'affrontare il problema dei precedenti delle opere maggiori marxiane di critica dell'economia potremo valutare il grado di maturità di queste prime espressioni in relazione a quelle successive:

un discorso dal quale, in genere e salvo alcuni casi, ora invece ci asterremo, per non contravvenire al metodo d'una rigorosa indagine genetica.

E possiamo allora ritornare alla Prefazione dei *Manoscritti.* Poco oltre le dichiarazioni di programma che abbiamo sopra riportate, Marx ricorda sommariamente le fonti che hanno ispirato il suo lavoro: i socialisti francesi, e fra i tedeschi soltanto Hess, Weitling e Engels (Marx non nomina qui gli economisti classici perché essi sono l'oggetto evidente della sua critica, e dovrà citarli continuamente, mentre non cita piú, o quasi, i socialisti ora nominati); e infine, un pensatore alle cui scoperte, che pure non riguardano l'economia, "la critica positiva in genere, dunque anche la critica positiva tedesca dell'economia politica, deve la sua vera fondazione," cioè Feuerbach. "Da *Feuerbach* soltanto data la *positiva* critica umanistica e naturalistica. Quanto piú senza rumore, tanto piú sicuro, profondo, esteso e durevole l'effetto degli scritti *feuerbachiani*, gli unici scritti, dalla *Fenomenologia* e dalla *Logica* di Hegel in poi, nei quali è contenuta una reale rivoluzione teoretica." Questo deciso apprezzamento di Feuerbach troverà un riscontro ancora piú articolato nel capitolo sulla dialettica, ed anche nella *Sacra famiglia*; il che dimostra, da un lato, l'importanza di quel debito verso Feuerbach che Marx non pensò mai di disconoscere, ma dall'altro anche come Marx sia ancora, qui, piuttosto lontano dal materialismo storico, perché proprio la critica del metastoricismo della "rivoluzione teoretica" feuerbachiana sarà l'ultimo e definitivo catalizzatore della concezione materialistica della storia.

L'ultima pagina della Prefazione si dedica ad una critica un po' involuta e generica della posizione baueriana della critica pura o "critica critica." In opposizione ad essa Marx dice di aver ritenuto necessaria una "spiegazione" con la dialettica e la filosofia hegeliana in genere: un lavoro che, per il suo dogmatismo, il "critico critico" non sa compiere, limitandosi a "creare l'apparenza che la critica abbia ancora da fare soltanto con una limitata forma di critica fuori di essa — all'incirca quella del XVIII secolo — e con la stupidità della *massa.*" "Rigorosamente considerata, la *critica teologica* — per quanto sia stata al principio del processo un reale motivo di progresso — non è in ultima istanza che l'estrema conseguenza, stravolta in *caricatura teologica*, della vecchia *trascendenza filosofica*, *hegeliana* specialmente. Questa inte-

ressante giustizia storica, che destina la teologia, da tempi immemorabili piaga della filosofia, a rappresentare in sé stessa la risoluzione negativa della filosofia e cioè il suo processo di putrefazione — questa nemesi storica la proverò ampiamente in altra occasione."[174] Ancora una volta risuona in questo testo l'eco delle *Tesi* provvisorie feuerbachiane, e insieme vi si annuncia il nuovo programma d'una critica della "sacra famiglia" idealistica, e dell'"ideologia tedesca."

L'inizio delle pagine sul lavoro alienato contiene un rinvio alle parti precedenti che può esserci molto utile: "Siamo partiti dai presupposti dell'economia politica. Abbiamo accettato il suo linguaggio e le sue leggi. Abbiamo presupposto cosí la proprietà privata, la separazione di lavoro, capitale, terra e parimente di salario, profitto del capitale e rendita fondiaria, come abbiamo presupposto la divisione del lavoro, la concorrenza, il concetto del valore di scambio, eccetera. Con l'economia politica stessa, con le sue proprie parole, abbiamo mostrato che l'operaio decade a merce, la piú miserabile merce; che la miseria dell'operaio sta in rapporto inverso alla potenza e grandezza della sua produzione; che il risultato inevitabile della concorrenza è l'accumulazione del capitale in poche mani, dunque una restaurazione piú spaventosa del monopolio; e che infine scompare la distinzione fra capitalista e proprietario fondiario, come quella fra contadino e operaio di fabbrica, e l'intera società deve sfasciarsi nelle due classi dei *possidenti* e dei *lavoratori* senza possesso."[175]

Questo testo implica tre punti che dobbiamo considerare per un momento: 1) le fonti d'informazione e l'oggetto della critica di Marx; 2) una sommaria indicazione del contenuto della parte precedente del primo manoscritto; 3) il metodo della ricerca. Quanto al primo punto basterà ricordare che sono appunto del periodo parigino gli estratti di Marx da opere di economisti classici, inglesi in traduzione francese, francesi e tedeschi, fra i quali Smith, Ricardo, J. Mill; Destutt de Tracy, Buret, Say; F. List, Schulz,[176] oltre ai *Lineamenti* di Engels che costituirono il piú forte impulso a questi nuovi studi del giovane Marx. Quantunque non ne traesse estratti è certo, inoltre, che Marx proseguí a Parigi le sue letture di socialisti e comunisti utopisti, e che studiò la filosofia francese del Sei e Settecento, come apparirà da un interessante gruppo di pagine della *Sacra famiglia*.[177]

Per quanto riguarda il secondo punto, le pagine del primo

manoscritto che precedono quelle sul "lavoro alienato" trattano del salario e delle condizioni del lavoro salariato; del profitto del capitale, del dominio del capitale sul lavoro e dell'accumulazione capitalistica; e infine della rendita fondiaria. Il salario, determinato dalla lotta fra capitalista e lavoratore, tende a raggiungere il suo saggio infimo dato dalla pura sussistenza del lavoratore durante il lavoro; e poiché "la domanda di uomini [lavoratori salariati] regola necessariamente la produzione di uomini, come di ogni altra merce," dunque il lavoratore è divenuto una merce come ogni altra. Il lavoratore è esposto a tutte le conseguenze dannose del movimento del mercato senza mai fruire di alcun vantaggio: anche quando la ricchezza è in progresso il lavoratore vede soltanto peggiorare la sua condizione, sia perché gravato da sopralavoro, sia perché coinvolto in un lavoro sempre piú meccanico ed unilaterale a seguito della maggiore divisione del lavoro, e sia per la maggiore concentrazione dei capitali che fa diminuire il numero dei capitalisti ed aumentare quello dei lavoratori e la conseguente concorrenza fra lavoratori, e infine per la sovraproduzione cui consegue necessariamente disoccupazione e miseria. "Mentre, secondo l'economista, il lavoro è l'unico immutabile prezzo delle cose, non c'è niente di piú accidentale del prezzo del lavoro, niente esposto a maggiori oscillazioni"; e proprio "nello stato progressivo della società il decadere e l'impoverimento del lavoratore sono prodotti del suo lavoro e della ricchezza da lui prodotta. La miseria, che consegue dunque dalla *essenza* dell'odierno lavoro stesso." Il capitale è "*potere di comando* sul lavoro e i suoi prodotti," un potere che viene al capitalista solo in quanto è proprietario del capitale. Il profitto è anzitutto un "guadagno sui salari" e solo secondariamente sulle materie prime anticipate. Il piú basso saggio del profitto ordinario è sempre qualcosa di piú di quanto sia necessario per compensare le perdite accidentali, mentre il piú alto è quello che, da un lato, assorbe nella maggior parte delle merci la totalità della rendita fondiaria, dall'altro "riduce il salario, corrispondente alle merci fornite, all'*infimo prezzo*, alla stretta sussistenza dell'operaio durante il lavoro." "Il progresso, fatto dall'umano lavoro, sul prodotto naturale, nel prodotto manifatturato, non aumenta il salario, bensí, in parte, la cifra dei capitali proficui e in parte la proporzione di ogni successivo capitale ai precedenti." Contro il profitto dovrebbe porsi, a vantaggio della società in genere, la concorrenza; ma questa

implica l'aumento dell'accumulazione capitalistica che si converte in concentrazione dei capitali. Il profitto diminuisce, ma ciò colpisce soltanto il piccolo capitalista che verrà a trovarsi senza riserve, mentre il grosso capitalista godrà di tutti i vantaggi della concentrazione. Anche la rendita fondiaria "vien stabilita attraverso la lotta fra l'affittuario e il proprietario fondiario." Il proprietario fondiario sfrutta tutti i vantaggi della società, ma il suo interesse è sempre, contrariamente a quanto pensa Smith, in contrasto con quello della società, soprattutto in quanto tende esso stesso alla pressione sui salari non solo dei braccianti, ma, in quanto la sua rendita è elevata dall'abbassamento di prezzo dei prodotti manifatturati, anche degli operai della manifattura e dell'industria.

Anche la proprietà fondiaria segue le leggi della concorrenza e dell'accumulazione, e la grande proprietà fondiaria e la piccola sono nello stesso rapporto che il grande e il piccolo capitale, quindi il piccolo proprietario fondiario è destinato, come il piccolo capitalista, alla proletarizzazione. La concorrenza e l'accumulazione capitalistica fondiaria hanno, infine, la conseguenza "che una grande parte della proprietà fondiaria cade nelle mani di capitalisti e che i capitalisti diventano cosí contemporaneamente proprietari fondiari, come anche in genere i proprietari minori sono soltanto ormai dei capitalisti. Precisamente, una parte della proprietà fondiaria diventa a un tempo proprietà industriale. [capov.] L'ultimo risultato è, dunque, l'annullamento della differenza fra capitalista e proprietario fondiario, cosicché, in complesso, ci sono ormai solo due classi della popolazione: la classe dei lavoratori e la classe dei capitalisti. Questo traffico della proprietà fondiaria, la trasformazione di essa in una merce, è l'ultima rovina dell'antica aristocrazia e l'ultima perfezione dell'aristocrazia del denaro." Su questo motivo, sviluppato anche in termini storici, si chiudono le pagine di cui abbiamo riassunto il contenuto.

Ci resta da considerare l'ultimo punto che abbiamo indicato dianzi, cioè la questione del metodo seguito da Marx nell'accingersi a questa prima critica dell'economia politica. Al riguardo, due sono le considerazioni che l'attuale stadio della nostra ricerca ci permette: la prima, è che Marx stesso indica, nell'inizio, da noi riportato, del capitolo sul "lavoro alienato," di "esser partito dai presupposti dell'economia politica" e di aver "accettato il suo

linguaggio e le sue leggi." E infatti, nelle pagine che abbiamo riassunte, predominano le citazioni dagli economisti classici, specialmente da Smith, con le quali Marx vuol far confessare alla stessa economia politica le contraddizioni del sistema borghese che essa teorizza. Ma in effetti, come vedremo presto, il vero "punto di partenza" di Marx è un altro: non le "leggi" dell'economia politica le quali, in sé, non rivelerebbero le contraddizioni del sistema borghese — e se talvolta queste potessero emergere dal discorso piú impegnato dell'economista, quelle leggi tenderebbero senz'altro a conciliarle sempre all'interno del sistema —. Il vero punto di partenza di Marx è la contraddizione stessa suprema onde nella società borghese "l'operaio diventa tanto piú povero quanto piú produce ricchezze" (e infatti anche le citazioni dagli economisti sono state tratte da Marx in quanto gli appoggiavano questa constatazione iniziale). Dunque, Marx è ancora fedele alla grande intuizione della sua giovinezza, d'un metodo che parta da un attuale problema, che attiri su di sé tutto l'interesse e l'impegno della ricerca, che s'imponga con la sua urgenza indilazionabile. Ma certamente la rilevazione del problema non ne comporta la soluzione: occorre elaborarlo, e pertanto applicarvi lo strumento funzionale d'una generalizzazione dialettica. Subentra a questo punto — ed è la seconda osservazione cui accennavamo — la necessità di quella definitiva resa di conti di Marx con quel metodo dialettico-speculativo, hegeliano, che ha guidato le sue prime indagini, ma del quale ha già rivelato le insufficienze nella *Kritik* in ordine al problema politico. Non c'è quindi da meravigliarsi che Marx sembri, qui nei *Manoscritti*, "piú hegeliano"che nella *Kritik*, perché in realtà non si tratta di diverse gradazioni di hegelismo, ma del fatto che il suo rapporto con Hegel e con la sua dialettica è ora diverso. Mentre nella *Kritik* prevaleva — come era necessario perché Marx si liberasse dalla soggezione hegeliana — il momento negativo ed antagonistico di quella *critica*, che doveva anzitutto giudicare il "principio" della filosofia politica di Hegel nella sua *pretesa di assoluta validità*, qui, una volta che il risultato di quella critica è ormai acquisito come individuazione del carattere *mistificante* della dialettica di Hegel, il compito che Marx si proporrà (nel capitolo conclusivo) sarà quello di cogliere anche, diciamo, il relativo, "merito" di Hegel, o meglio, di sviluppare l'intuizione già fermata nella *Kritik*, d'una "esatta descrizione" dello Stato e della società moderni da

parte di Hegel — a parte la loro *giustificazione* — di chiarirne il senso, e di vedere quale fra gli elementi della stessa dialettica possa esser utilizzato in funzione della delineazione d'una nuova dialettica non piú "mistificata."

Il risultato è duplice: da un lato, l'elemento da riutilizzare dallo schema dialettico hegeliano appare qui[178] il concetto, la *categoria* dell'*alienazione*, una volta tolta dal suo contesto schematico che ne fa un *momento*, costruito dal filosofo, del *movimento* dell'assoluto, e una volta *funzionalizzata* come strumento di rilevazione d'una situazione umana reale; dall'altro, poiché questa categoria è già stata utilizzata come strumento *critico*, sia pure d'una critica ancora "ideologica" e, soprattutto, metastoricistica (come Marx, però, non rileva ancora esplicitamente) da parte di Feuerbach, Marx appare ora voler condurre innanzi lo stesso tentativo critico feuerbachiano di funzionalizzazione del concetto di alienazione, applicandolo non piú alla religione bensí al campo che si è ora spalancato all'attività di tutta la sua vita futura, cioè al campo sociale. Nel testo dei *Manoscritti* i due momenti, della resa di conti esplicita con la dialettica hegeliana, e della utilizzazione del concetto di alienazione in funzione della critica sociale, sono invertiti, ed il primo è messo alla fine come "appendice," mentre il secondo — ed è per questo che abbiamo dovuto parlarne fin da ora — è sviluppato qui nelle pagine sul "lavoro alienato" alle quali possiamo ora ritornare.

Subito dopo il riassunto della parte precedente, su riportato, Marx determina l'oggetto della propria indagine in funzione di contrapposizione critica all'atteggiamento dell'economia politica. Questa "parte dal fatto della proprietà privata. Non ce la spiega. Essa esprime il processo *materiale* della proprietà privata, il processo da questa compiuto in realtà, in formule generali, astratte, che essa fa poi valere come *leggi*. Essa non *comprende* queste leggi, cioè non mostra come esse risultino dall'essenza della proprietà privata [...]. Le uniche ruote che l'economia politica mette in movimento sono la *cupidigia* e la *guerra fra cupidi*, la *concorrenza*." Al contrario noi "ora dobbiamo comprendere il nesso essenziale fra la proprietà privata, la cupidigia, la divisione di lavoro, capitale e proprietà fondiaria, di scambio e concorrenza, di valore e disvalore dell'uomo, di monopolio e concorrenza ecc., e di tutta questa alienazione col sistema del *denaro*."

Il compito d'una revisione critica delle categorie dell'economia

politica non si può dire che sia qui enunciato da Marx in modo molto ordinato, né certo il sentimento soggettivo della cupidigia sta a suo luogo in mezzo a determinazioni oggettive del modo di produzione capitalistico. Ma la stessa decisione di Marx d'*intraprendere* una critica dell'economia politica non poteva conseguire se non, appunto, ad un affollarsi urgente dei motivi piú vari. E dove mancassimo di apprezzare nel suo giusto valore il carattere di *partecipazione* e d'impegno morale che contraddistingue la conversione del giovane filosofo agli studi economici ci precluderemmo la possibilità d'intendere, anche nel seguito, quella unità di analisi scientifica e protesta etica che, instaurata e confermata con sempre maggior rigore e coerenza — da queste pagine sul "lavoro alienato" a quelle sulla "giornata lavorativa" e su "macchine e grande industria," nel *Capitale*, — fa il decisivo pregio storico del marxismo.

Il proprio punto di partenza viene allora determinato da Marx non come quello, frequente negli economisti classici, d'un supposto "stato originario," secondo quell'abitudine alle "*Robinsonaden*," per cui "l'economista presuppone cosí nella forma d'un fatto, d'un accadimento, quel che deve dedurre": bensí, abbiamo già detto, come "un fatto economico, *attuale*."

"L'operaio diventa tanto piú povero quanto piú produce ricchezza, quanto piú la sua produzione cresce in potenza e estensione. L'operaio diventa una merce tanto piú a buon mercato quanto piú crea delle merci. Con la *messa in valore* del mondo delle cose cresce in rapporto diretto la *svalutazione* del mondo degli uomini. Il lavoro non produce soltanto merci; esso produce sé stesso e il lavoratore come una *merce*, precisamente nella proporzione in cui esso produce merci in genere.

"Questo fatto non esprime nient'altro che questo: che l'oggetto, prodotto dal lavoro, prodotto suo, sorge di fronte al lavoro come un *ente estraneo*, come una *potenza indipendente* dal producente. Il prodotto del lavoro è il lavoro che si è fissato in un oggetto, che si è fatto oggettivo: è l'*oggettivazione* del lavoro. La realizzazione del lavoro è la sua oggettivazione. Questa realizzazione del lavoro appare, nella condizione descritta dall'economia politica, come *privazione* dell'operaio, e l'oggettivazione appare come *perdita e schiavitú* dell'oggetto, e l'appropriazione come *alienazione*, come *espropriazione*.

"La realizzazione del lavoro si palesa tale privazione che l'ope-

raio è spogliato fino alla morte per fame. L'oggettivazione si palesa tale perdita dell'oggetto che l'operaio è derubato non solo degli oggetti piú necessari alla vita, ma anche degli oggetti piú necessari del lavoro. Già, lo stesso lavoro diventa un oggetto di cui egli può impadronirsi solo con lo sforzo piú grande e le interruzioni piú irregolari. L'appropriazione dell'oggetto prodotto si palesa tale estraneazione che piú oggetti l'operaio produce, meno può possederne e tanto piú cade sotto il dominio del suo prodotto, del capitale.

"Tutte queste conseguenze si trovano nella determinazione: che l'operaio sta in rapporto al *prodotto del suo lavoro* come ad un oggetto *estraneo*. Poiché è chiaro, per questo presupposto, che quanto piú l'operaio lavora tanto piú acquista potenza il mondo estraneo, oggettivo, ch'egli si crea di fronte, tanto piú povero diventa egli stesso, il suo mondo interiore, e tanto meno egli possiede. Come nella religione. Piú l'uomo mette in Dio e meno serba in sé stesso. L'operaio mette nell'oggetto la sua vita, e questa non appartiene piú a lui, bensí all'oggetto. Piú è grande questa sua facoltà e piú l'operaio diventa senza oggetto. Ciò ch'è il prodotto del suo lavoro, esso non lo è. Quanto maggiore dunque questo prodotto, tanto minore è egli stesso. L'*espropriazione* dell'operaio nel suo prodotto non ha solo significato che il suo lavoro diventa un oggetto, un'*esterna* esistenza, bensí che esso esiste *fuori di lui*, indipendente, estraneo a lui, come una potenza indipendente di fronte a lui, e che la vita, da lui data all'oggetto, lo confronta estranea e nemica."[179]

Siamo di fronte ad una fra le migliori pagine dei *Manoscritti*. La sua importanza è quella di presentarci, in forma già quasi definitiva, concetti che Marx non abbandonerà piú: e non è certo piccolo merito di questa pagina quello di trovar riscontro in piú d'un luogo del *Capitale*, la cui citazione diviene qui opportuna perché serve come conferma (e non come una inutile contravvenzione al metodo d'una indagine rigorosamente genetica) e, proprio per la distanza che separa nel tempo le due opere, come la migliore convalida dei motivi che essa esprime.

Che l'operaio diventi una "merce" non è una *metafora* o una "espressione figurata" come credeva Proudhon, al quale Marx nella *Miseria della filosofia* controbatterà: "Nel lavoro-merce che è una tremenda realtà, egli non vede che un'ellissi grammaticale. Dunque, tutta la società attuale, fondata sul lavoro-merce, è ormai

fondata su una licenza poetica, su un'espressione figurata"[180] (e questo proprio in quanto merce — cioè oggetto di "libera" compra-vendita — è, in questo caso, non il "lavoro," *dopo* essere stato compiuto, bensí la *forza-lavoro*, cioè qualcosa di molto, piú strettamente connesso ed inseparabile con la stessa persona del lavoratore: qualcosa che, una volta ceduta, dà diritto al capitalista di *usare* il *lavoro vivo* dell'operaio oltre i limiti della restituzione del salario, e quindi di sfruttarne il *pluslavoro* al fine dell'appropriazione di *plusvalore*).[181] E senza alcuna intenzione metaforica Marx ripeterà nel *Capitale* che, poiché nella produzione capitalistica "tutte le forze produttive soggettive del lavoro si presentano come forze produttive del capitale,"[182] di conseguenza, "da una parte il valore, il lavoro passato, che domina il lavoro vivente, viene personificato dal capitalista; dall'altra parte, all'inverso, l'operaio appare come forza-lavoro puramente oggettiva, come merce."[183] Piú generalmente, poi, la veduta complessiva del "lavoro alienato" e della pagina dei *Manoscritti* che abbiamo letta, trova conferma sia nella Sezione seconda che nella Sezione settima del primo Libro, nella quale ultima troviamo, come "risultato proprio della produzione capitalistica," che mentre "da una parte il processo di produzione converte continuamente in capitale, cioè in mezzi di valorizzazione e di godimento per il capitalista, la ricchezza dei materiali," "dall'altra parte l'operaio esce costantemente dal processo come vi era entrato: fonte personale di ricchezza, ma spoglio di tutti i mezzi per realizzare per sé questa ricchezza. Poiché prima della sua entrata nel processo il suo stesso lavoro è stato *alienato* a lui, appropriato al capitalista e incorporato al capitale, durante il processo il suo lavoro si *oggettiva* costantemente in *prodotti altrui*. Poiché il processo di produzione è insieme processo di consumo della forza-lavoro da parte del capitalista, il prodotto del lavoro non solo si converte continuamente in *merce*, ma anche in *capitale*: valore che succhia la forza creatrice di valore, mezzi di sussistenza che acquistano persone, mezzi di produzione che adoperano il produttore. Quindi l'operaio stesso produce costantemente la *ricchezza oggettiva in forma di capitale*, potenza a lui estranea, che lo domina e lo sfrutta, e il capitalista produce con altrettanta costanza *la forza-lavoro in forma di fonte soggettiva di ricchezza*, separata dai suoi mezzi di oggettivazione e di realizzazione, astratta, che esiste nella pura e semplice corporeità dell'operaio, in breve, egli produce l'operaio

come *operaio salariato*. Questa *costante riproduzione o questa costante perpetuazione dell'operaio* è il *sine qua non* della produzione capitalistica."[184] Il che poi significa che la conferma che abbiamo cercata la troviamo nella teoria della produzione del plusvalore, in quella del salario, in quella del processo di *autovalorizzazione* del capitale e, infine, in quella del profitto: cioè, nei tre quarti del *Capitale*.

L'utilizzazione funzionale del concetto di alienazione al fine d'una critica della società borghese e dei suoi rapporti umani non è, quindi, limitata ai *Manoscritti*, il cui dialetticismo soltanto *dal punto di vista formale* denuncia la maggior vicinanza di Marx alle esperienze della sua giovinezza. Nella sostanza noi abbiamo invece qui (molto piú che nel celebre *Poscritto*!) un reale *rovesciamento*, o meglio una essenziale trasformazione della dialettica, ottenuta per mezzo d'una reinterpretazione dell'alienazione, della quale dobbiamo ora individuare il senso preciso. Il movimento di allontanamento del concetto di alienazione dal suo significato hegeliano ha il suo punto originario di divergenza in ciò che l'alienazione si rivela ora come un'oggettivazione *espropriante* ed *ostile*: l'"*Entäussern*" è diventato un *Verfeinden*: dunque, una oggettivazione il cui *valore negativo* è *definitivo*, integrale, non come in Hegel, *positivizzante*, impulso al progresso; non, come nella *Fenomenologia*, il movimento onde il Servo, nel lavoro, imprimeva nella cosa la propria forma, che da essa gli ritornava riflessa alla coscienza. L'imperterrito ottimismo hegeliano non trova conferma nella condizione estraniata dell'operaio salariato. Noi possiamo allora ricostruire il tracciato teoretico delle vicende di questa categoria nei tre momenti e nelle tre forme in cui essa si presenta in Hegel, in Feuerbach, e ora in Marx, e cioè come alienazione = realizzazione, come alienazione = errore teorico e come alienazione = svalorizzazione dell'uomo e condanna esistenziale. Non si può dire che la strada sia breve, e che i suoi punti estremi siano tanto facilmente confondibili!

Anche dal punto di vista metodologico la trasformazione è ormai compiuta. Marx ha addirittura ostentato, in contrapposizione al punto di partenza "robinsonistico" dell'economia classica, di voler prendere l'alienazione dell'operaio come *punto di partenza* della sua ricerca; e ciò forma il piú sostanziale contrasto con la posizione derivata, e teoreticamente *costruita* dell'alienazione come *secondo* momento della dialettica dell'Assoluto-Soggetto.

Certo, nella piú matura critica marxiana dell'economia politica l'estraneazione dell'operaio richiederà un esame dei suoi presupposti; ma ciò non condurrà affatto ad una inversione metodologica nei riguardi dell'attuale conquista d'un atteggiamento iniziale di *constatazione* dell'alienazione. Al contrario, la categoria ora guadagnata si allargherà, nella sua potenza funzionale, fino alla rilevazione di tutto un *mondo estraniato* come quello della società e dell'economia borghese, che fin nel suo elemento piú semplice, la merce, parte da una estraneazione: quel suo carattere di "feticcio" nella cui individuazione, tra l'altro, a parte De Brosses, si esprime il grande debito di Marx — mai smentito, del resto — verso l'autore dell'*Essenza del Cristianesimo.*

Caratteristica di questa pagina dei *Manoscritti* è, infine, l'emergenza decisiva d'un punto di vista etico come prospettiva autentica dell'indagine. Un'emergenza che la ricerca successiva non dovrà certo nascondere, ma soltanto integrare entro tutto il proproprio processo, ma che ricondurrà poi la stessa conclusione della critica antiborghese di Marx a questo suo inizio, in quella prospettiva d'una "società della riappropriazione," la società comunista, che nella *Critica del programma di Gotha* si aprirà come "idea regolativa" alla rivoluzione proletaria.

La vita ed il lavoro dell'operaio — prosegue Marx — sono condizionati dalla natura; ma quanto piú egli si "appropria" della natura col suo lavoro, tanto piú ne viene privato, sia come "alimento" del suo lavoro, sia come alimento della sua vita fisica. *L'economia politica occulta l'alienazione ch'è nell'essenza del lavoro per questo: ch'essa non considera l'immediato rapporto fra l'operaio* (il lavoro) *e la produzione.* Certamente il lavoro produce meraviglie per i ricchi, ma produce lo spogliamento dell'operaio. Produce palazzi, ma caverne per l'operaio. Produce bellezze, ma deformità per l'operaio. Esso sostituisce il lavoro con le macchine, ma respinge una parte dei lavoratori ad una lavoro barbarico, e riduce a macchine l'altra parte. Produce spiritualità, e produce la imbecillità, il cretinismo del'operaio."

Oltre che nel risultato della produzione, l'alienazione dell'operaio si dimostra anche nell'atto della produzione, nella stessa attività producente, cioè nel lavoro. L'espropriazione del lavoro consiste "primieramente in questo: che il lavoro resta *esterno* all'operaio, cioè non appartiene al suo essere, e che l'operaio quindi non si afferma nel suo lavoro, bensí si nega, e non si

sente appagato ma infelice, non svolge alcuna libera energia fisica e spirituale, bensí mortifica il suo corpo e rovina il suo spirito. L'operaio si sente quindi con sé stesso soltanto fuori del lavoro, e fuori di sé nel lavoro [...]. Il suo lavoro non è volontario, bensí forzato, è *lavoro costrittivo*. Il lavoro non è quindi la soddisfazione di un bisogno, bensí è soltanto un *mezzo* per soddisfare dei bisogni esterni ad esso. La sua estraneità risalta nel fatto che, appena cessa di esistere una costrizione fisica o d'altro genere, il lavoro è fuggito come una peste. Il lavoro esterno, il lavoro in cui l'uomo si espropria, è un lavoro-sacrificio, un lavoro mortificazione. Finalmente l'esteriorità del lavoro al lavoratore si palesa in questo: che il lavoro non è cosa sua ma di un altro; che non gli appartiene, e che in esso egli non appartiene a sé, bensí a un altro. Come nella religione l'attività spontanea dell'umana fantasia, dell'umano cervello e del cuore umano, opera indipendentemente dall'individuo, cioè come un'attività estranea, divina o diabolica, cosí l'attività del lavoratore non è attività spontanea. Essa appartiene ad un altro, è la perdita del lavoratore stesso."[185] Si accentua la determinazione etico-umanistica del punto di vista di Marx: da una espropriazione di prodotti siamo passati ad un'alienazione della stessa attività dell'operaio, cioè della sua "vita personale — che è la vita se non attività?"

Questa determinazione si accentua ancor piú nel seguito, cioè nella "terza caratteristica" del lavoro alienato: un gruppo di testi molto importanti anche in ordine all'individuazione delle convinzioni specificamente filosofiche di Marx in questo momento.

"L'uomo è un ente generico (*Gattungswesen*) non solo in quanto egli praticamente e teoricamente fa suo oggetto il genere, sia il proprio che quello degli altri enti, ma anche — e questo è solo un altro modo di esprimere la stessa cosa — in quanto egli si comporta con sé stesso come col genere presente e vivente; in quanto si comporta con sé stesso come con un ente *universale* (*universellen*) e però libero."

L'universalità dell'uomo "si manifesta praticamente proprio nell'universalità per cui l'intera natura è fatta suo corpo *inorganico*" sia in quanto suo alimento, sia in quanto essa è materia e strumento della sua attività vitale. Ora: "Poiché il lavoro alienato 1) aliena all'uomo la natura, e 2) aliena all'uomo sé stesso, la sua attiva funzione, la sua attività vitale, aliena cosí all'uomo il *genere*; gli riduce cosí la *vita generica* [cioè la sua vita del genere] ad

un mezzo della vita individuale. In primo luogo estrania l'una all'altra la vita generica e la vita individuale, in secondo luogo fa di quest'ultima nella sua astrazione lo scopo della prima, parimente nella sua forma astratta e alienata.

"Giacché primieramente il lavoro, l'*attività vitale*, la *vita produttiva*, appare all'uomo solo come un *mezzo* per la soddisfazione di un bisogno, del bisogno di conservazione dell'esistenza fisica. Ma la vita produttiva è la vita generica. È la vita generante la vita. Nel modo dell'attività vitale si trova l'intero carattere di una specie, il suo carattere specifico. E la libera attività consapevole è il carattere specifico dell'uomo. Ma la vita stessa appare, nel lavoro alienato, soltanto *mezzo di vita.*

"L'animale fa immediatamente uno con la sua attività vitale, non si distingue da essa, è *essa.* L'uomo fa della sua attività vitale stessa l'oggetto del suo volere e della sua coscienza. Egli ha una cosciente attività vitale: non c'è una sfera determinata con cui immediatamente si confonde. L'attività vitale consapevole distingue l'uomo direttamente dall'attività vitale animale. Proprio solo per questo egli è un ente generico. Ossia è un ente consapevole, cioè ha per oggetto la sua propria vita, solo perché è precisamente un ente generico. Soltanto per questo la sua attività è libera attività. Il lavoro estraniato sconvolge la situazione in ciò: che l'uomo, precisamente in quanto è un ente consapevole, fa della sua attività vitale, della sua *essenza*, solo un mezzo per la sua *esistenza.*

"La pratica produzione di un *mondo oggettivo*, la *lavorazione* della natura inorganica è la conferma dell'uomo come consapevole ente generico, cioè ente che si rapporta al genere come al suo proprio essere ossia si rapporta a sé come ente generico. Invero anche l'animale produce: esso si costruisce un nido, delle abitazioni, come le api, i castori, le formiche ecc. Ma esso produce soltanto ciò di cui abbisogna immediatamente per sé o per i suoi nati; produce parzialmente, mentre l'uomo produce universalmente; produce solo sotto il dominio del bisogno fisico immediato, mentre l'uomo produce anche libero dal bisogno fisico e produce veramente soltanto nella libertà dal medesimo. L'animale produce solo sé stesso, mentre l'uomo riproduce l'intera natura; il prodotto dell'animale appartiene immediatamente al suo corpo fisico, mentre l'uomo confronta libero il suo prodotto. L'animale forma cose solo secondo la misura e il bisogno della specie cui

appartiene; mentre l'uomo sa produrre secondo la misura di ogni specie e dappertutto sa conferire all'oggetto la misura inerente, quindi l'uomo forma anche secondo le leggi della bellezza.

"Proprio soltanto nella lavorazione del mondo oggettivo l'uomo si realizza quindi come un *ente generico*. Questa produzione è la sua attiva vita generica. Per essa la natura si palesa opera *sua*, dell'uomo, e sua realtà. L'oggetto del lavoro è quindi l'*oggettivazione della vita generica dell'uomo*: poiché egli si sdoppia non solo intellettualmente, come nella coscienza, bensí attivamente, realmente, e vede sé stesso in un mondo fatto da lui. Allorché, dunque, il lavoro alienato sottrae all'uomo l'oggetto della sua produzione, è la sua *vita generica* che gli sottrae, la sua reale oggettività di specie, e cosí trasforma il suo vantaggio sull'animale nello svantaggio della sottrazione del suo corpo inorganico, della natura."

Di qui due conseguenze del lavoro alienato: l'una, di fare della specifica essenza dell'uomo una essenza a lui estranea; l'altra, l'estraniarsi dell'uomo dall'uomo. "Quando l'uomo sta di fronte a sé stesso, gli sta di fronte l'*altro* uomo. Ciò che vale del rapporto dell'uomo al suo lavoro, al prodotto del suo lavoro e a sé stesso, ciò vale del rapporto dell'uomo all'altro uomo, e al lavoro e all'oggetto del lavoro dell'altro uomo. [capov.] In generale, il dire che la sua essenza specifica è estraniata dall'uomo significa che un uomo è estraniato dall'altro, come ognuno di essi dall'essenza umana. [capov.] L'alienazione dell'uomo, e in genere ogni rapporto in cui l'uomo si trovi con sé stesso, si realizza soltanto ed esprime nel rapporto nel quale l'uomo sta con gli altri uomini. [capov.] Dunque, nel rapporto del lavoro alienato ogni uomo considera gli altri secondo la misura e il rapporto in cui si trova egli stesso come lavoratore."[186]

Abbiamo riportato queste pagine integralmente perché pensiamo che la loro importanza sia molto maggiore di quanto possa apparire a prima vista: infatti esse si collegano, molto piú di quanto sembri, al prossimo materialismo storico nel suo fondamento filosofico. Ciò che colpisce immediatamente in questi testi fin dal loro inizio è la dipendenza dalla concezione umanistica di Feuerbach, che sembra ripresa tal quale e soltanto adattata al nuovo motivo dell'alienazione del lavoro. E invece noi pensiamo che le cose stiano alquanto diversamente, e che qui il rapporto con Feuerbach — che è innegabile — si avvii già a diventare pro-

blematico, in quanto in esso s'introducono, in una forma certamente ancora non dispiegata, quei motivi che lo trasformeranno in un rapporto critico. E s'intende che ciò che si dice nei riguardi di Feuerbach dovrà valere a maggior ragione anche nei riguardi di Hegel, per quanto qui si spinga al suo massimo valore possibile fino a diventare addirittura, in parte, un vantaggio di Hegel, il significato della circostanza che Hegel, a differenza da Feuerbach, si è anche occupato specificamente del lavoro concependolo appunto — in un certo senso, ma su questo ritorneremo in tutti i dettagli — come un'oggettivazione dell'uomo.

Che l'uomo è un "ente generico" perché fa suo oggetto il genere, questo l'aveva detto anche Feuerbach, in specie agl'inizi dell'*Essenza del Cristianesimo*. Però Feuerbach vedeva la "genericità" dell'uomo (la sua "differenza dalle bestie") nel fatto della religione: nel poter far oggetto a sé l'Essere supremo, e con ciò sé stesso, la propria stessa universalità. Che l'uomo possa avere come *suo* oggetto (a differenza dagli altri enti) l'Essere supremo, ciò significa che egli stesso è un essere universale e divino, perché ciò che è a me oggetto costituisce la mia essenza. Il movimento di tale oggettivazione, nella teologia, si ferma al di fuori dell'uomo, non ritorna a lui stesso; quindi l'uomo non rientra in possesso di tale sua essenza universale, ma l'*aliena* nella figura della divinità. Il compito della "nuova filosofia" o della "filosofia del futuro" è quello di restituire all'uomo il possesso della sua universalità: di chiudere il circolo onde l'uomo è "generico" perché fa suo oggetto l'universale, ma tale universale *non è altro che* la sua stessa genericità. Ne consegue immediatamente — non bisogna dimenticarlo — che l'apertura dell'individuo umano al suo genere si concreta nel rapporto all'*altro* uomo, sia pure nella forma inadeguata dell'amore: inadeguata perché l'individualità sentimentale propria di quest'elemento non consente se non un rapporto di singolo a singolo, rimanendo insoddisfatta appunto l'esigenza d'un rapporto universale: ché a rigore è vero che si può *amare* questo individuo umano, ma non si può *amare* l'*umanità*.

Ora, il capoverso iniziale del testo che c'interessa tende in due punti a procedere oltre Feuerbach: anzitutto in ciò ch'esso non dice, cioè nell'abbandono del *riferimento alla religione*, che permette, proprio *positivamente*, l'immediata instaurazione del valore umano come rapporto al suo genere, senza che questo debba

venire soltanto alla fine, come la *restaurazione* d'una universalità che s'era alienata nel fenomeno religioso, ma che d'altra parte soltanto quest'ultimo aveva saputo rivelare. L'uomo è cosí un "ente generico" perché fa suo oggetto *il genere*, l'universale in generale, "suo" e "degli altri enti"; e ciò senza che questa oggettivazione debba inizialmente assumere la forma erronea della ipostasi dell'universalità. In secondo luogo, il testo in questione tende ad un superamento di Feuerbach nell'avverbio "praticamente," cioè nella determinazione pratica aggiunta a quella teorica dell'oggettivazione. E questo, si badi, non perché in Feuerbach mancasse una tal determinazione pratica *in generale*, ma perché quest'avverbio *promette* una *specificazione* ed una elaborazione di tal motivo della praticità, che *saranno effettivamente compiute* subito nel seguito, in una direzione di grande novità ed interesse. Il "non solo... ma anche" dimostra poi che Marx tiene a rilevare la circostanza che l'uomo è ente generico perché oltre a "far suo oggetto il genere," si comporta *con sé stesso* come col "genere presente e vivente." Sembrerebbe un "ritorno in sé," una riflessione dialettica di tipo hegelianeggiante; ma a nostro avviso si tratta piuttosto d'un rafforzamento del primo punto che abbiamo sopra indicato, cioè della eliminazione del passaggio obbligato attraverso l'alienazione religiosa nel processo d'oggettivazione: l'uomo si comporta *con sé stesso* (non con Dio) come col "genere presente e vivente." Questa precisazione è poi necessaria non solo a tal fine, ma soprattutto come la *determinazione positiva* di ciò che il seguito *dimostrerà esser sottratto all'uomo* nel lavoro alienato: una dimostrazione che, come noteremo, ritorna simmetricamente alla fine di tutti i capoversi, come il rilievo della *frustrazione* di tutti i caratteri positivi ed assiologici dell'universalità "generica" dell'uomo che l'analisi va individuando.

Il seguito presenta la connessione sempre piú stretta dei due motivi che abbiamo indicati: da un lato quello della specificazione della determinazione *pratica* dell'umana genericità, dall'altro quello della denuncia della negazione di essa per mezzo del lavoro alienato. Marx non presenta subito il primo motivo in forma dispiegata, ma vi ritorna su a piú riprese, sí che la sua dimostrazione concresce, per cosí dire, su sé stessa fino al dispiegamento compiuto, che si ha piuttosto innanzi nel testo.

In un primo momento, infatti, Marx dice soltanto che l'universalità dell'uomo si manifesta *praticamente* "nell'universalità per

cui l'intera natura è fatta suo corpo inorganico," e ciò per due aspetti, in quanto è suo alimento, e in quanto è "materia" e "strumento" della sua *attività vitale*. E poiché il lavoro alienato aliena all'uomo sia la natura che egli stesso, esso aliena all'uomo il suo genere, rendendolo *mezzo* della vita individuale, dunque rovesciando il rapporto di valore fra individualità e genericità. Il raffronto con Feuerbach mostrerà la novità della concezione di Marx. Feuerbach aveva detto che "l'oggetto" d'un ente costituisce la sua essenza: come le piante sono oggetto dell'animale che se ne nutre, cosí la divinità è l'oggetto specifico dell'uomo. Egli dunque concepiva l'oggettivazione entro l'opposizione di materia e spirito, prospettando una specie di "oggettivazione materiale" per gli esseri inferiori all'uomo — e del resto non poteva prospettarne altra — ma una "oggettivazione" del tutto spirituale e teoretica, quella religiosa, per l'uomo. Ciò comportava due conseguenze: primo, che il rapporto dell'uomo con la natura, pur messo nel massimo rilievo dalla concezione del filosofo, non trovasse *un modo specifico* d'espressione nel rapporto di oggettivazione, non giocasse un ruolo decisivo in quella specifica forma di oggettivazione che fa l'essenza dell'uomo a differenza di quella propria, ad es., dell'animale. Qui il ruolo decisivo è giocato dalla religione, e quanto al rapporto con la natura sembra che l'uomo non superi la sua animalità. In secondo luogo, il modo specifico d'oggettivazione proprio dell'uomo si conforma secondo una determinazione squisitamente teoretica, mentre la prassi, se pur non è assente dalla prospettiva feuerbachiana (perché la stessa religione riguarda i destini e l'operare dell'uomo non meno delle sue credenze, essa si estende al campo etico certamente tanto quanto a quello teoretico, e perché la risoluzione finale dell'*homo homini deus* e dell'amore, per il quale io vedo la mia universalità ed il mio valore "generico" nel "tu," evidentemente coinvolge motivi etici anche piú che teoretici), pure rimane essa stessa considerata in astratto, rimane, paradossalmente, una sorta di "prassi teoretica" o *immobilizzata* nel suo aspetto valutativo, alla quale non si dischiude quell'ambito proprio di attività, di operatività che solo può realizzarla, appunto, in quanto prassi. Insomma, l'interesse di Feuerbach all'etica, pur sincerissimo, resta puramente *intenzionale*, ma non riesce a farsi concretamente *effettuale*: e non si andrà molto lontano dal vero attribuendo a tale intenzionalità insoddisfatta una parte predominante in quel generale carattere di ten-

sione, di drammaticità e di problematicità che fa, per molti aspetti, l'interesse maggiore del pensiero feuerbachiano.

Marx ha eliminato l'aspetto religioso dell'oggettivazione dell'uomo. Ciò gli permette d'intenderne l'aspetto di rapporto alla natura in maniera molto piú integrale e pregnante. Già dal punto di vista materiale l'uomo non è legato ad una particolare specie di elementi naturali come suo alimento, ma "l'intera natura" è suo *oggetto materiale*, suo "corpo inorganico." Non si può negare la suggestività di questa utilizzazione della circostanza che l'uomo è onnivoro; ma, in fondo, non si tratta soltanto di questo, e neppure d'una romantica trasfigurazione del fatto naturale attraverso una metafora vitalistica. L'elevazione dell'elemento del bisogno materiale dell'uomo ad un significato etico, di valore, è certamente collegata nel modo piú necessario con qualsiasi forma d'istanza socialista, e Marx non può lasciarla da parte proprio nel prepararsi ad analizzare l'alienazione dell'operaio. Ma, naturalmente, la visione etica di Marx non può certo limitarsi all'aspetto materiale del rapporto fra l'uomo e la natura: soltanto, il superamento di quest'ultimo non può determinarsi nel senso d'un ipocrita trascendimento spiritualistico che *sostituisca* il *negato* soddisfacimento dei bisogni vitali d'una classe col prospettarle godimenti sovrannaturali come ricompensa della cessione dei godimenti materiali ad un'altra classe. Il superamento si determina, invece, nello stesso ambito del rapporto fra l'uomo e la natura quando la soddisfazione del bisogno — o l'oggettivazione materiale della natura da parte dell'uomo — diventa soltanto il *mezzo* per l'attuazione d'un rapporto ben piú universale ed integrale che può davvero elevare l'oggettivazione al rango di fondazione dell'essenza personale, cioè assiologica dell'uomo, ad un livello ove essa possa sostituire degnamente l'oggettivazione religiosa prospettata da Feuerbach. Marx dice per ora soltanto che questo secondo livello del rapporto dell'uomo alla natura è quello dell'"attività vitale"; ma noi già sappiamo, dal seguito, che quest'"attività" si precisa come *vita produttiva*, cioè come attività onde l'uomo trasforma la natura e crea a sé le proprie condizioni di vita. Ed è appunto questo senso universale, integralmente umano e pienamente etico del termine di "produzione" — il cui misconoscimento può esso solo generare l'equivoco d'una svalutazione dei valori "spirituali" dell'uomo da parte del materialismo storico — la piú profonda e decisiva acquisizione del pensiero di Marx

nel testo che abbiamo letto: un'acquisizione appena raggiunta, e la cui compiuta elaborazione impegnerà in gran parte la sua attività futura.

Ma prima di precisare il senso dell'"attività vitale" ciò che preme a Marx è di contrapporre subito a queste considerazioni di valore la constatazione del fatto della svalorizzazione dell'essenza umana operata nell'alienazione del lavoro: il rapporto dell'uomo alla natura nell'ordine essenziale del suo determinarsi, onde il lato materiale è mezzo per l'attuazione del suo lato universale ed integrale, viene stravolto dal lavoro alienato sí che, viceversa, l'"attività vitale" dell'uomo, cioè la sua potenza di trasformazione della natura, la sua attività *produttiva*, viene degradata a mezzo della soddisfazione del minimo necessario dei bisogni vitali, e mortificata ad un'operazione che non ha piú nulla a che fare con la libera creatività della produzione umana.

Lo sviluppo del significato dell'"attività vitale" in cui consiste l'essenza "oggettiva," cioè oggettivante, dell'uomo, è condotto nei capoversi seguenti con un progressivo arricchimento di determinazioni, che partono dalla lapidaria definizione in cui è compreso in gran parte il senso etico, cioè il senso piú alto del materialismo storico, e che di conseguenza non potrà piú venire smentita: "La vita produttiva è la vita generica." Il che significa che nell'attività produttiva dell'uomo, nella sua azione di trasformazione della natura e di creazione delle proprie condizioni di vita son coinvolte ed impegnate esaustivamente *tutte* le forze, le potenze, le qualità, le "facoltà" nelle quali il secolare pensiero filosofico ha ricercato e individuato la *Würde des Menschen*, la dignità, il valore e l'onore dell'uomo, e sopra tutte la sua libertà e la sua razionalità. Marx cerca allora molto rapidamente di determinare appunto il senso della razionalità, o consapevolezza, e della libertà dell'uomo in rapporto alla sua attività produttiva, ed in un primo momento ferma la differenza fra l'"attività vitale" dell'animale e quella dell'uomo, in ciò che la prima è *immediata*, in quanto l'animale "fa uno" con la sua attività vitale e "non si distingue da essa" mentre la seconda è *mediante*, cioè libera e consapevole: in entrambi gli aspetti, cioè sia della libertà che della razionalità si rivela il carattere di *mediazione* che è proprio dell'"attività umana" per il fatto che essa è sempre attività consapevole. L'uomo non si identifica mai immediatamente con la sua attività, ma ha il potere di sdoppiarsi in soggetto e oggetto, di

farsi oggetto a sé stesso, e per questo è ente generico e la sua attività è libera. Quest'elemento della mediazione, dell'autoduplicazione e dell'auto-oggettivazione ricorda certamente la dialettica hegeliana: ciò che distingue, però, la concezione di Marx da quella di Hegel è che mentre per Hegel la consapevolezza, il ritorno teoretico in sé esaurivano tutto il senso del movimento, onde l'attività umana era vista sempre e solo *in funzione della consapevolezza*, sí che poteva presentarsi un *termine* del processo, come "sapere assoluto" di là dal quale non poteva esserci prospettiva pratica, di trasformazione del mondo, in Marx, ora, i due momenti teoretico e pratico appaiono rigorosamente equilibrati, sí che non ci sia attività umana senza consapevolezza, ma altresí non si dia consapevolezza pura ed inerte (in senso di valore, ché di fatto la contemplazione inattiva è certamente possibile; ma, si potrebbe aggiungere, essa non è neppure compiuta "consapevolezza") che non sia funzionalmente determinata ad illuminare la prassi. La corrispondenza *negativa* del lavoro alienato tocca qui, naturalmente, il suo culmine: esso nega la libertà e la razionalità dell'uomo, quindi la sua umanità in senso integrale. Ed è appena opportuno notare come questo risultato critico sia direttamente condizionato dal concetto della *produzione* come espressione teorica e pratica della personalità umana, che non permette l'elusione d'una presunta intangibilità del valore "spirituale" dell'uomo pur nella condizione d'alienazione sociale, ma lascia coinvolgere tutta la dignità dell'uomo nel destino delle condizioni in cui s'eserciti la sua "attività vitale," cioè essenziale.

Lo sviluppo di ciò che è implicito nel nuovo concetto marxiano della *produzione* umana è condotto nel seguito secondo le caratteristiche che la differenziano dall'agire animale; e l'interesse del testo dipende appunto dalla individuazione di esse, molto piú che non dall'ovvia differenziazione, cui già bastavano i caratteri generali della razionalità e della libertà prima enunciati, per quanto tali caratteristiche non siano, in fondo, che una specificazione di questi stessi caratteri generali. L'uomo produce *universalmente*, cioè razionalmente e liberamente appunto: la sua produzione è trasformazione *mediata* della natura. L'uomo produce "anche libero dal bisogno fisico," anzi, produce *veramente* soltanto se è libero da esso. L'uomo "riproduce la natura" e si contrappone al suo prodotto per giudicarne la riuscita in conformità dell'idea-fine. Infine l'uomo produce "secondo la misura di ogni specie e dapper-

tutto sa conferire all'oggetto la misura inerente," quindi "forma secondo le leggi della bellezza." La rivalutazione dell'elemento della produzione non poteva esser piú completa che conducendolo fino al livello delle produzioni dell'arte e della cultura. E al riguardo, è bene aggiungere che una tale rivalutazione spinta fino a questo punto potrà esser benissimo mantenuta anche in sede di concezione materialistica della storia, perché non contraddice a questo significato univoco ed unitario dell'umano produrre la distinzione *di condizionalità* che allora interverrà fra le produzioni *strutturali* che riguardano le condizioni materiali di vita, e quelle *sovrastrutturali*, cioè le realizzazioni della politica, del diritto e della cultura. Perché quella distinzione non vuol sottrarre né le prime né le seconde all'ambito dell'umano operare, bensí vuol connetterne indissolubilmente entrambi i livelli e riconoscere che il corso delle produzioni culturali non segue una sua presunta legge autonoma, ma deve appoggiarsi alla concretezza del corso storico delle produzioni materiali.

Il lavoro non è dunque un'oggettivazione puramente teoretica, come in Hegel, bensí un'oggettivazione integrale della stessa vita "generica" dell'uomo, perché in essa l'uomo non si sdoppia solo teoreticamente, ma attivamente, e nel prodotto vede sé stesso non come pura autocoscienza, ma come agente consapevole. Questa integralità di concezione, d'altra parte, impegnando tutto il destino dell'uomo nel destino del suo produrre consente di cogliere ciò che non era consentito a Hegel dalla sua concezione teoreticistica del lavoro, e cioè di rilevare la possibilità d'una *negazione* della naturale destinazione dell'operare umano, cioè appunto l'*alienazione per mezzo del lavoro*. Hegel, cioè, che aveva già concepito *positivamente* l'alienazione dell'opera dell'uomo nella cosa, e che aveva già decretato la *compiutezza* della riappropriazione nel semplice rispecchiamento autocoscienziale della "forma" dell'operare che dalla cosa ritorna all'uomo operante, non poteva cogliere una ulteriore alienazione di questo proceso: non c'è alienazione d'un lavoro ridotto alla sua espressione puramente teoretica, ed il seguito del processo dovrà esser tentato per strade del tutto diverse ed allotrie (la filosofia stoica, come sappiamo!). In Marx, invece, la prospettiva pratica offre l'aggancio per una verifica del destino effettuale del lavoro dell'uomo, e dunque anche per la constatazione di condizioni storiche e sociali nelle quali tutti gli elementi che fanno la grandezza e la nobiltà della produ-

zione umana e del lavoro umano vengono stravolti fino a farne strumenti di disumanizzazione.

La novità della nuova concezione umanistica di Marx rispetto all'idealismo si afferma in tutta la sua potenza nel passo conclusivo, in cui al movimento circolare o alla dialettica chiusa del ritorno al primo termine attraverso la mediazione astratta del negativo, propri del metodo hegeliano, si sostituisce il movimento aperto che s'allarga ad abbracciare in concreto la totalità degli individui umani attraverso la mediazione positiva del "genere." E proprio perché la negatività non è stata già assunta ed utilizzata astrattamente entro lo schema, sí da renderlo — ma soltanto illusoriamente — inattaccabile da qualsiasi negazione reale, ciò che è apparso come il rapporto essenziale e deontologico dell'uomo all'altro uomo, può essere negato da una condizione di fatto, e tale negazione non potrà non coinvolgere l'interezza del rapporto stesso, e dunque apportare un'estraneazione integrale dell'uomo all'altro uomo, a sé stesso ed al proprio genere. Estraneazione che, d'altra parte, e come Marx preciserà fra poco, non dipende da cause metafisiche o naturali, ma soltanto dall'azione dell'altro uomo, azione che evidentemente può essere a sua volta contrastata. Il rigore e la compiutezza della concezione etica di Marx si manifesta dunque in tre momenti: 1) in quanto essa non manca d'avere a suo fondamento una idea direttiva di valore che inerisce al fatto stesso dell'esser l'uomo il trasformatore della natura e l'ente che forma a sé le proprie condizioni di vita. L'uomo produttore, cioè l'uomo lavoratore (nella condizione d'un lavoro non estraniato) rappresenta la sintesi concreta dell'individualità e dell'universalità "generica," e insieme dell'essere e del dover essere, dal *fatto* in cui s'esprime la sua condizionatezza, e del *valore* in cui s'esprime il suo attivo condizionamento del mondo. Quest'affermazione di principio è tanto decisa, e parimenti tanto decisamente mantenuta da Marx in tutte le sue opere, da render manifestamente falsa qualsiasi accusa di determinismo o di svalutazione della "dignità della persona umana" che possa essergli rivolta, evidentemente per semplice ignoranza dei testi (cioè *della totalità* dei testi di Marx) ed in seguito alla discutibile lettura di qualche pagina isolata. 2) L'assiologismo di principio non si delinea utopisticamente come l'illusione d'una condizione ideale che non possa esser frustrata e negata dalla realtà delle condizioni storiche dei rapporti fra gli uomini. Proprio perché la dignità

dell'uomo non è postulata in astratto fuori dalle reali condizioni del suo operare, queste condizioni possono disporsi in modo da contraddire al principio. Ne deriva la possibilità dell'inserimento dell'*analisi scientifica* delle condizioni di tale contraddizione. Anche qui appare evidente l'opposizione diametrale della concezione di Marx rispetto a quella di Hegel. Per Hegel la filosofia deve comprendere "ciò che è" e rinunciare ad "insegnare al mondo come dovrebbe essere e non è." Hegel è dunque un "ottimista dell'essere" ed un "pessimista del dover essere": resta pienamente soddisfatto delle condizioni del mondo, perché crede d'esser riuscito a vincere la negatività rendendola un momento del processo positivo; ma di conseguenza non può accettare alcuna istanza di *trasformazione* del mondo umano che non dimostri d'essersi già conclusa, che non possa rientrare nell'ordine autoritario di "ciò che è" (e quanto al momento in cui essa si attuava, evidentemente contro "ciò che era," vale l'elusiva spiegazione mistica dell'individuo storico, come sappiamo). Marx, al contrario, è ottimista rispetto al suo umanismo di principio, riguardo alla sua concezione di ciò che l'uomo può e deve essere; ma, sia ben chiaro, il suo atteggiamento di constatazione, di *analisi scientifica della realtà*, è decisamente pessimistico, è sempre un atteggiamento di *rilevazione degli elementi che contraddicono* a quella che potrebbe e dovrebbe esser la condizione del pieno dispiegamento dell'umana attività produttiva. L'analisi scientifica è sempre, al contempo, attività *critica*, lotta contro le condizioni analizzate, ricerca del punto debole su cui sia piú opportuno intervenire per eliminarle. Si spiega perché, nell'epistolario, egli solesse chiamare "fango" (o peggio) la materia trattata, e distribuita in questa o quell'altra sezione del *Capitale*: e non è senza significato anche la stessa scelta del titolo della sua opera maggiore. 3) Questo significato *eticamente antagonistico* dell'analisi scientifica che nei *Manoscritti* Marx ha, in verità, soltanto iniziato ma che egli condurrà alla monumentalità del *Capitale*, consente che senza soluzioni di coerenza subentri il momento della risoluzione, la prospettiva e la promessa della restituzione all'attività umana, del suo valore essenziale. L'analisi, anche fin da questo suo primo inizio, rivela subito a Marx che l'alienazione del lavoro umano non dipende né da fattori naturali né da fattori metafisici, ma soltanto dal movimento storico della produzione. L'alienazione dell'uomo è opera dell'uomo. Dunque essa può esser eliminata. La teoria rivo-

luzionaria non è altro che la *riaffermazione operativa* di quel principio che nella formulazione iniziale poteva ancora soggiacere al pericolo d'un generoso utopismo, e che la spietata analisi scientifica poteva sembrare aver confutato definitivamente, come sembra confutata la "dignità della persona" sul volto deforme del paria sociale.

Un'ultima considerazione: non si creda che il livello di universalità etica raggiunto da queste pagine del giovane Marx comporti il pericolo dell'astrattezza "ideologica." Il loro inserimento nel contesto dimostra chiaramente il senso specificamente *storico* del "lavoro" di cui parla Marx, e della sua "alienazione," che sono il lavoro e l'alienazione del lavoro della società borghese industriale. Certo, soltanto il ritorno all'impegno della piú determinata analisi scientifica potrà rendere evidente ad ogni rigo la sua rigorosa determinazione storica. Ma ormai il piano della storicità è stato guadagnato, da Marx, fin dalla *Critica del diritto statuale* con un'aderenza che non potrà piú essere smentita; e quello che sembra talvolta un alternarsi di atteggiamenti piú o meno in esso direttamente impegnati è invece spesso proprio la realizzazione del metodo del continuo ricambio fra la determinatissima constatazione obiettiva e il tentativo di astrazione generalizzante, metodo del quale, come sappiamo, Marx ebbe la prima idea al tempo della Dissertazione. Chi invece ritenesse che l'analisi scientifica, la considerazione delle "condizioni reali" ecc. abbia condotto Marx ad un cinico determinismo o relativismo etico, farà presto a disilludersi, perché gli promettiamo di non perder mai l'occasione di presentargli, con la maggiore accentuazione possibile, i documenti che — se è in buona fede — lo convinceranno del contrario.

Nel seguito, come abbiamo già accennato, Marx precisa il carattere integralmente umano dell'alienazione sociale moderna anche rispetto al suo termine, per cosí dire, d'arrivo: *a chi* l'operaio aliena la sua "forza vitale"? Non alla divinità, né alla natura: "L'ente *estraneo*, al quale appartiene il lavoro e il prodotto del lavoro, al servizio del quale sta il lavoro e per il godimento del quale sta il prodotto del lavoro, può esser soltanto l'*uomo* stesso. [capov.] Quando il prodotto del lavoro non appartiene all'operaio, e gli sta di fronte come una potenza estranea, ciò è solo possibile in quanto esso appartiene a un *altro uomo estraneo all'operaio.* Quando la sua attività gli è penosa, essa dev'essere *godimento* per

un altro, gioia di vivere di un altro. Non gli Dei, non la natura, soltanto l'uomo stesso può esser questa potenza estranea sopra l'uomo." Ne consegue l'istituzione d'un diverso rapporto, non piú dell'uomo all'oggetto ed all'atto della produzione, ma dell'uomo agli altri uomini, e degli altri uomini con il suo prodotto: "Come egli genera la produzione sua per la propria privazione, per la propria pena, e il suo prodotto quale perdita, quale prodotto non appartenente a lui, cosí egli genera il dominio di chi non produce sulla produzione e il prodotto. Come egli si aliena la sua propria attività, attribuisce cosí all'estraneo la attività non propria." Il rapporto al lavoro da parte d'un estraneo è la proprietà privata, che "è dunque il prodotto, il risultato, la necessaria conseguenza del *lavoro espropriato*, del rapporto estrinseco dell'operaio alla natura e a sé stesso." Di qui due conseguenze: 1) la contraddizione interna all'economia politica, di partire dal lavoro e di conceder tutto alla proprietà e nulla al lavoro stesso, è "la contraddizione del *lavoro alienato* con sé stesso," del quale l'economia politica non fa che esprimere le leggi. Cosí come una conseguenza necessaria dell'alienazione del lavoro è anche il salario, che suppone la proprietà privata, onde un forzato aumento di salari, o la loro eguaglianza, richiesta da Proudhon, non sarebbe che "una *migliore paga di schiavi.*" 2) Che "l'emancipazione della società dalla proprietà privata eccetera, dalla servitú, si esprime, nella forma *politica* dell'*emancipazione operaia*, non come se si trattasse soltanto dell'emancipazione dell'operaio, bensí, poiché nell'emancipazione di questo è implicita la generale emancipazione umana, anche questa vi è contenuta, in quanto l'intera servitú umana è coinvolta nel rapporto dell'operaio alla produzione, e tutti i rapporti di servitú sono soltanto modificazioni e conseguenze di questo rapporto."[187]

Con questo richiamo al concetto già espresso nella *Questione ebraica*, e precisato ora nella connessione col motivo scientificamente e storicamente piú avanzato del "lavoro alienato" che sostituisce l'*operaio* della grande industria moderna al piú generico "proletario," e intende la "proprietà privata" come proprietà privata borghese e capitalistica, termina sostanzialmente la trattazione di cui ci siamo occupati. Le ultime due pagine del capitolo contengono un programma di lavoro da svolgere nel seguito: determinare l'essenza generale della proprietà privata, nel suo nesso "con la *proprietà veramente umana*, *sociale*," quale essa essenza ri-

sulta dal lavoro alienato; chiarire i modi dell'alienazione del lavoro, dopo aver convertito la questione dell'origine della proprietà privata in quella "del rapporto del *lavoro espropriato* col processo di sviluppo dell'umanità"; "giacché," aggiunge Marx, "quando si parla di *proprietà privata* si crede di aver a che fare con una cosa fuori dell'uomo, ma quando si parla di lavoro si ha immediatamente a che fare con l'uomo stesso": una precisazione che serve in buona parte a chiarire la successiva analisi della proprietà privata. Quest'ultima diventa allora il prossimo compito dell'indagine di Marx: una volta considerato il lavoro alienato in rapporto all'operaio, cioè "*il rapporto a sé stesso del lavoro espropriato*," ne è risultato "*il rapporto di proprietà del non lavoratore* col *lavoratore* e col *lavoro*," cioè il lavoro alienato in rapporto al capitalista. L'insieme di questi due lati è la proprietà privata, la quale "come espressione materiale riassuntiva del lavoro espropriato, comprende ambo i rapporti: il *rapporto dell'operaio col lavoro e col prodotto del suo lavoro e col non-lavoratore* ed il rapporto del *non-lavoratore con l'operaio e col prodotto del suo lavoro*."[188] Non ci si lasci ingannare dalla forma della reciprocità, che potrebbe far pensare ad una dialettica astratta; la verità è precisamente l'opposto: e cioè che mentre la concezione tradizionale sanziona la reale alienazione del lavoro ricorrendo — in ultima analisi — al principio giuridico astratto della proprietà (che anche in Hegel, ricordiamolo, pur essendo stato dichiarato astratto quanto si voglia, posto a cominciamento dello sviluppo dello spirito oggettivo aveva finito col condizionarlo interamente), Marx parte proprio *dal fatto* dell'alienazione del lavoro, dunque da una constatazione concreta; passa ad individuarne il momento reciproco, cioè la condizione del non-lavoratore al quale la concezione borghese conferiva la "proprietà" come un "diritto," cogliendo in essa condizione il lato concreto del concorso all'alienazione del lavoro (il suo momento "statico" o "contemplativo"), e infine può concepire l'astrazione per quel che è, riflesso della connessione di questi due lati concreti, e cioè la proprietà privata non come un "diritto" indiscutibile e *criticamente invalicabile*, ma come l'espressione teorica di *entrambi* i lati dell'alienazione, onde *in definitiva* essa non è giudicabile per sé, e neppure in rapporto alla sola "persona" cui per diritto (naturale o no) inerirebbe, ma *proprio in rapporto all'operaio* ed alla condizione estraniata in cui si svolge la sua "attività vitale," ed in rapporto al capitalista, cioè al suo preteso "portatore" solo in

quanto la posizione di quest'ultimo risulta, è rivelata, dalla condizione estraniata dell'operaio. Risulta in tal modo rovesciato il procedimento su cui si fonda la prima ipostasi della concezione economico-giuridica borghese, la proprietà privata, che partendo dal "diritto" l'incarna nel suo "portatore" e lascia fuori considerazione il fatto "contingente" che il vero produttore della ricchezza sia escluso da una determinata proprietà concreta (perché il "diritto" in astratto continuerebbe ad inerirgli, in quanto "persona," sebbene non possegga nulla e sia estraniato fin nell'essenza delle sue manifestazioni umane). E rovesciato nel senso, che speriamo d'aver chiarito, di partire invece proprio dalla situazione di fatto dell'alienazione dell'operaio, e di *leggere in essa* la *verità* del *rapporto* della proprietà privata in tutti i suoi lati. Il che implica sia il rovesciamento metodologico del procedimento dal punto di partenza al risultato, sia la confutazione critica dell'ipostasi, considerata, anziché un *principio*, un *rapporto* da giudicarsi dalle sue manifestazioni, cioè attraverso l'analisi dei suoi membri; e sia, infine, la sostituzione d'una prospettiva *storica* alla prospettiva astrattamente ideale della concezione borghese, perché è chiaro che la "proprietà privata" che *rivela* la sua vera e concreta essenza *nel* lavoro alienato dell'*operaio* non può esser né la proprietà di schiavi né la proprietà feudale della gleba, ma è soltanto la proprietà privata capitalistica o industriale-moderna; onde la sua essenza, che ci si rivela, è essa stessa un'essenza storica. Questi, i presupposti dell'analisi della proprietà privata, che segue nel testo.

### 2. *I Manoscritti del '44: proprietà privata e comunismo*

L'ultimo aspetto, specificamente storico, della connessione su esposta è riconfermato da uno dei testi iniziali (il vero inizio è perduto) del secondo *Manoscritto*, che Adoratsky ha intitolato *Il rapporto della proprietà privata*. "Nell'operaio c'è, dunque, soggettivamente, che il capitale [non piú, dunque, la proprietà privata considerata astraendo dalle sue forme storiche] è l'uomo completamente perduto a sé stesso, cosí come c'è nel capitale, oggettivamente, che il lavoro è l'uomo perduto a sé stesso." "L'operaio produce il capitale, il capitale produce lui, l'operaio produce dunque sé stesso, e l'uomo, come *operaio*, come *merce*, è il pro-

dotto dell'intero movimento." "Appena, dunque, piaccia al capitale, per necessità o arbitrio, di non esistere piú per l'operaio, questi anche non esiste piú per sé, *non ha piú lavoro*, dunque *non ha piú salario*, e poiché egli esiste non *come uomo* ma *come operaio*, può lasciarsi sotterrare, morir di fame ecc. L'operaio esiste come operaio solo quando è *per sé* capitale, ed è capitale solo quando esiste un *capitale per lui.* L'esistenza del capitale è la *sua* esistenza, la sua *vita*, di operaio, in quanto essa determina il contenuto della sua vita in guisa a lui indifferente. L'economia politica non conosce, dunque, l'operaio disoccupato, l'uomo-operaio che si trova fuori di questo rapporto di lavoro. Il ladro, il mariuolo, il mendicante, il disoccupato, l'affamato, il lavoratore miserabile e delinquente, sono *figure* che non esistono *per essa* economia politica, bensí solo per altri occhi, per quelli del medico, del giudice, del becchino, del birro ecc.; come fantasmi fuori del suo regno."

È appena opportuno rilevare come il gioco del "per sé" e del "per lui" rientri nei moduli hegeliani soltanto dal punto di vista della *tecnica della contrapposizione*, dell'*analisi* dei momenti opposti, che Marx ha certamente imparato da Hegel; ma che dal punto di vista della sostanza qui ci troviamo invece precisamente agli antipodi di quella dialettica che faceva servire l'analisi e la "riflessione" soltanto al riconoscimento della identità, o unificazione sintetica in cui l'opposizione — e con essa la sua pretesa "tragicità" — era destinata a "dileguare": mentre qui l'antinomia e la tragicità non trovano riposo, perché proprio il termine sintetico (la proprietà, il capitale) non fa che riproporre l'antinomia a livelli sempre piú profondi. Lasciando quindi da parte la forma dialettica, ciò che conta è la conferma dell'atteggiamento metodologico che abbiamo sopra indicato, la sua concretezza storica, ed infine l'altissima accusa contro l'economia politica di "non conoscere" le reali conseguenze umane del sistema che essa sanziona, e di lasciarle alla competenza del birro e del becchino. Anzi, nello stesso svolgimento dell'economia politica classica quest'accusa si precisa poco oltre, nel testo — e dopo un nuovo accenno al salario, come tendente al puro mantenimento del lavoratore, analogo alla "*manutenzione* di ogni altro strumento produttivo," nel che s'esprime con la maggior forza la riduzione dell'uomo a *cosa* — come il riconoscimento d'un progresso degli economisti critici, Ricardo e Mill, su Smith e Say, per aver condotto la riflessione

economica borghese fino alla dichiarazione "che è *indifferente* e persino *dannosa* l'*esistenza* dell'uomo, la maggiore o minore produttività umana di merce; e che il vero scopo della produzione è non la quantità di operai che un capitale mantiene, bensí la quantità di interessi che esso frutta, la somma delle *economie* annuali": un progressivo "cinismo," come dirà poco oltre, che serve ad acutizzare, ma con questo anche a render piú facilmente rilevabili, le contraddizioni del sistema.

In conclusione, l'identità sostanziale di fondo della proprietà privata capitalistica e dell'alienazione del lavoro si conferma in un testo di grande potenza sintetica: "Il rapporto ch'è la proprietà privata contiene in sé, latente, il rapporto della proprietà privata come *lavoro*, cosí come il rapporto della medesima proprietà come *capitale*, e la *relazione* reciproca di entrambe le espressioni. Contiene il prodursi dell'umana attività come *lavoro*, e dunque come un'attività completamente estranea a sé stessa, completamente estranea all'uomo e alla natura, e quindi alla coscienza e alla vita; esistenza *astratta* dell'uomo come un mero *uomo-da-fatica*, che giornalmente può precipitare dal suo niente di contenuto nell'assoluto niente, nella sua inesistenza sociale e però effettiva; come, d'altra parte, [il rapporto della proprietà privata contiene] la produzione dell'oggetto dell'umana attività in quanto *capitale*, in cui ogni determinatezza naturale e sociale dell'oggetto si *estingue* e la proprietà privata ha perso le sue qualità naturali e sociali (e dunque tutte le illusioni politiche e sociali, e non è piú mescolata con nessun rapporto d'*apparenza* umana), e in cui anche il *medesimo* capitale rimane il *medesimo* nella piú varia esistenza naturale e sociale, completamente indifferente al suo *reale* contenuto. Questo contrasto spinto all'estremo è necessariamente l'apice, l'apogeo e lo sfacelo di tutto il rapporto."[189]

Anche la pretesa categorialità "pura" e "scientifica" (la stessa onde l'"economia" possiederebbe una sua "autonomia," per es. dall'etica, in diverse critiche borghesi al marxismo, come quella di Croce) della proprietà privata e del capitale si rivela piuttosto un momento (storico) del rapporto di estraneazione dell'umana attività, e come uno svuotamento degli autentici significati umani del rapporto: uno svuotamento, in realtà, illusorio, perché quei contenuti umani restano, nel rapporto, a costituirne la realtà, soltanto vi restano misconosciuti, negati, alienati e "stravolti."

Nel seguito Marx ritorna sulla rendita fondiaria e sulla vittoria

dell'industria sull'agricoltura, che alla fine vien rappresentata molto efficacemente e sinteticamente, con una rilevabile anticipazione del *Manifesto*, nel suo doppio lato di progresso storico e di acuimento delle contraddizioni sociali: "Essa, la proprietà mobiliare, ha fornito al popolo la libertà politica, ha sciolto i vincoli della società civile, ha collegato i continenti, ha creato il commercio, amico degli uomini, e la pura morale e la piacevole cultura; ha dato al popolo, invece dei suoi rozzi bisogni, bisogni civili e i mezzi della loro soddisfazione; mentre il proprietario fondiario — quest'inattivo e soltanto molesto usuraio del grano — rincara al popolo i primi alimenti, onde costringere il capitalista ad aumentare il salario senza poter aumentare la forza produttiva; e cosí ostacola, e infine sopprime, l'annuale reddito nazionale, l'accumulazione dei capitali e dunque la possibilità di procurare al popolo lavoro ed al paese ricchezza; arreca uno sfacelo generale e sfrutta esosamente tutti i vantaggi della moderna civiltà, senza far la minima cosa per questa e addirittura senza dimettere i suoi pregiudizi feudali [...]. Dal corso *reale* dell'evoluzione segue la inevitabile vittoria del *capitalista* sul *proprietario fondiario*, cioè della proprietà privata progredita sulla proprietà non progredita, o semiproprietà; come in genere il movimento deve prevalere sull'immobilità, la bassezza aperta e consapevole su quella celata e inconsapevole, la *cupidigia* sulla *sete di piacere*, l'*egoismo illuminato*, confesso, irrequieto e piú che agile, sull'*egoismo superstizioso*, locale, prudente, onesto, pigro e fantastico; e il *denaro* sull'altra forma di proprietà privata."[190]

Al progresso delle forme di produzione fa riscontro anche il progresso della scienza economica, rilevato all'inizio del terzo manoscritto, nelle pagine su "proprietà privata e lavoro": "*L'essenza soggettiva* della proprietà privata, la *proprietà privata* come attività riflessa, come *soggetto*, come *persona*, è il lavoro. S'intende da sé, dunque, che soltanto l'economia politica che ha riconosciuto come suo principio il *lavoro* — vedi Adam Smith — e non ha piú saputo la proprietà privata soltanto come una *condizione* esterna all'uomo, questa economia politica è da considerare tanto un prodotto della reale *energia*, e del *movimento*, della proprietà privata, quanto un prodotto della moderna *industria*; come, d'altra parte, essa economia sollecita l'energia e lo sviluppo di questa *industria*, li glorifica e ne fa una forza della coscienza." In questo processo d'interiorizzazione della proprietà l'economia piú recente è, nei confronti della precedente, per es. mercantilistica, nella posizione in cui il riformismo

luterano sta rispetto al cattolicesimo; perché come Lutero ha soppresso la religiosità esteriore, "facendo della religiosità l'essenza interiore dell'uomo," cosí dall'economia smithiana "viene soppressa la ricchezza esterna all'uomo, da lui indipendente, e quindi conservabile e difendibile in una guisa soltanto esteriore, e cioè viene soppressa questa sua *oggettività esterna e priva di pensiero*, allorché la proprietà privata s'incorpora nell'uomo stesso e questi è riconosciuto come la sua essenza, e però è incluso nella definizione della proprietà privata, come, presso Lutero, in quella della religione." Questo processo di interiorizzazione non coincide, però, in realtà, con un progresso di valorizzazione autentica dell'uomo: al contrario, poiché la proprietà privata "si è incorporata" nell'uomo, questi è divenuto "essenza," appartenenza di essa, è "incluso nella definizione" della proprietà: "Dunque, sotto l'apparenza d'un riconoscimento dell'uomo, l'economia politica, il cui principio è il lavoro, è, piuttosto, soltanto la conseguente effettuazione del rinnegamento dell'uomo, dacché l'uomo non sta piú in una tensione esterna verso l'esistenza esteriore della proprietà privata, bensí è diventato esso stesso questo essere teso della proprietà privata. Ciò ch'era prima un *trovarsi fuori*, una reale espropriazione dell'uomo, è ora divenuto l'azione dell'espropriarsi, dell'alienarsi." In questo movimento l'economia politica non potrà sopportare impacci di alcuna sorta, deve svolgere "un'attività cosmopolitica, universale," e finalmente farsi innanzi "in tutto il suo cinismo," "allorché — noncurante di tutte le apparenti contraddizioni in cui l'avvolge questa teoria — determina molto *piú ristrettamente* e però *piú acutamente* e *piú conseguentemente* il *lavoro* come l'unica *essenza della ricchezza*, e prova che le conseguenze di questa teoria, all'opposto della primitiva concezione, sono piuttosto *avverse all'uomo*." Infine, essa "dà il colpo mortale all'ultima forma esistente — *individuale*, *naturale* e indipendente dal movimento del lavoro — della proprietà privata e fonte della ricchezza: alla *rendita fondiaria*, a questa espressione della proprietà feudale, già del tutto divenuta economico-politica e quindi incapace di resistere all'economia politica." In conclusione, "non solo il *cinismo* dell'economia politica cresce relativamente da Smith a Say e fino a Ricardo, Mill ecc., in quanto agli occhi di questi ultimi le conseguenze dell'*industria* emergono piú sviluppate e piú piene di contraddizioni, ma anche, positivamente, essi procedono sempre piú con coscienza oltre i loro predecessori nell'alienazione anti-umana; ma *solo* perché la loro scienza si svolge sempre piú con-

sequenziale e verace. Poiché essi fanno della proprietà privata nella sua forma attiva il soggetto, e dunque fanno l'uomo l'essenziale, e al contempo lo fanno essenziale in quanto inessenziale, la contraddittoria realtà corrisponde, cosí, interamente all'essenza pienamente contraddittoria che hanno riconosciuto come principio."[191]

Sorvolando su un'interpretazione dialettica della fisiocrazia, che rappresenterebbe un momento di passaggio verso il raggiungimento, da parte degli economisti borghesi, della generalità e dell'astrazione del lavoro, troviamo finalmente le pagine su "proprietà privata e comunismo" che aprono la precedente analisi dell'alienazione del lavoro alla prospettiva della riappropriazione sociale ed umana. Anche questa prospettiva, però, non s'avanza come *immediatamente*, e perciò astrattamente ed utopisticamente risolutiva in quanto si contrapponga semplicemente al mondo dell'alienazione; al contrario, Marx s'addentra ora in un'analisi dei diversi livelli ai quali si presentano successivamente i diversi tentativi di emancipazione, e con ciò dà anche una delle prime critiche piú pertinenti e determinate del socialismo e del comunismo utopistici. Dopo aver ricordato che l'opposizione di proprietà e non-proprietà non è colta ancora secondo il suo "rapporto attivo," come vera e propria *contraddizione*, fino a che non sia concepita come opposizione di *lavoro* e *capitale*, la quale soltanto presenta il *rapporto di contraddizione* fra l'essenza soggettiva della proprietà privata, il lavoro "in quanto esclusione della proprietà," e la sua essenza oggettiva, il capitale, "lavoro oggettivo" ed "esclusione del lavoro" (dal lato del capitalista, come aveva già detto nel passo che abbiamo riportato[192]), Marx si propone di seguire la via della soppressione dell'autoalienazione, via che segue, egli dice, lo stesso percorso dell'autoalienazione. In un primo momento la proprietà privata è considerata soltanto "nel suo lato oggettivo, ma tuttavia avente il lavoro come essenza," come "capitale" che è da sopprimere "in quanto tale": Proudhon; oppure la nocività della proprietà privata è attribuita ad una "guisa particolare" di lavoro, e si assume allora un'altra specie di lavoro (agricolo, per Fourier, industriale, per Saint Simon) come rimedio di quella nocività. Finalmente: "Il *comunismo* è l'espressione *positiva* della proprietà privata soppressa." Segue un'analisi delle diverse forme di comunismo, che è per noi del massimo interesse e ci conviene seguire da vicino.

Il comunismo è anzitutto "la *generale* proprietà privata": cioè si determina come rivendicazione della proprietà privata per tutti:

"In quanto esso abbraccia questo rapporto [la proprietà privata] nella sua *generalità*, esso è 1), nella sua prima forma, soltanto una *generalizzazione* e *perfezione* della medesima proprietà; e come tale si mostra in duplice figura. Da una parte il dominio della proprietà *di cose* gli si presenta cosí grande che esso intende annullare *tutto* ciò che non è suscettibile di essere posseduto da tutti in *proprietà privata*, e vuole astrarre con la *violenza* dal talento ecc. Il possesso fisico immediato vale come unico scopo della vita e dell'esistenza; la prestazione dell'*operaio* non è soppressa, bensí estesa a tutti gli uomini; il rapporto della comunità al mondo delle cose resta il rapporto della proprietà privata." Non che aversi la soppressione della proprietà privata si ha la sua ultima conferma, cioè la sua *generalizzazione*. Questo, il rapporto alle cose. Dimenticando formalmente la bipartizione annunciata, Marx prosegue sostanzialmente introducendo il secondo aspetto, quello del rapporto alle *persone*, come pretesa della comunanza delle donne:

"E finalmente questo procedimento, di contrapporre alla proprietà privata la proprietà privata generale [cioè, alla proprietà privata di alcuni soltanto, la proprietà privata di tutti], si manifesta nella forma animale: per cui al *matrimonio* (ch'è certamente una *forma di proprietà privata esclusiva*) si contrappone la *comunione delle donne*, in cui anche la donna diventa una *proprietà comunitaria*, una proprietà *comune*. Si può dire che tale concetto, della *comunione delle donne*, è il *segreto svelato* di questo comunismo ancora tutto rozzo e irriflessivo. Cosí come la donna procederebbe dal matrimonio a una prostituzione generale, l'intero mondo della ricchezza, cioè dell'esistenza oggettiva dell'uomo, procederebbe dal rapporto di matrimonio esclusivo col proprietario privato a quello di un'universale prostituzione con la comunità." In questo rifiuto della comunanza delle donne non dobbiamo vedere un ulteriore documento, che segua a quelli degli articoli sulla *Rheinische Zeitung*, del rigorismo morale del giovane Marx. Il seguito ci dirà presto, invece, che son proprio i caratteri differenziali della *forma compiuta di comunismo* ad esser ora in gioco; caratteri che Marx cercherà di determinare attorno ad un nuovo concetto di *persona*, ed in funzione della costruzione di esso. E già nel seguito immediato, del resto, egli aggiunge:

"Questo comunismo, in quanto nega la *personalità* dell'uomo ovunque, è soltanto l'espressione conseguente della proprietà privata, ch'è tale negazione." E s'intende, se è vera tutta la precedente

rappresentazione dell'*alienazione* umana integrale, dunque, dell'*alienazione personale* che consegue al regime di lavoro salariato nella società capitalistica. "L'*invidia* generale, che diventa una forza, è soltanto la forma nascosta in cui la *cupidità* si stabilisce e si soddisfa in un'*altra* guisa: il pensiero di ogni proprietà privata come tale si travolge, *almeno* contro la proprietà privata *piú ricca*, in invidia e brama di livellamento, cosí che queste ultime costituiscono persino l'essenza della concorrenza. Il comunista rozzo è solo il perfezionamento di questa invidia e di questo livellamento da un minimo *immaginato*. Esso ha una misura *determinata*, *limitata*. Quanto poco questa soppressione della proprietà privata sia una reale appropriazione lo prova precisamente l'astratta negazione di tutto il mondo della cultura e della civiltà, il ritorno alla *innaturale* semplicità dell'uomo *povero* e senza bisogni, che non ha ancor sorpassato la proprietà privata, che anzi non è ancor pervenuto alla medesima." La caratterizzazione della condizione psicologica del comunismo rozzo, o comunismo della *distribuzione* della ricchezza, o perfino della sostituzione delle masse di dominatori e dominati è certamente acuta, tanto da apparire di attualità all'esperienza quotidiana di ogni educatore socialista. Mentre non è però da sorvolare il limite di questa caratterizzazione, che sta proprio nel suo psicologismo, cioè nel rilevare motivi di comportamento sentimentale senza individuare, come Marx imparerà certo a fare in seguito, i fattori storici, sociali e di classe che determinano le diverse forme di comunismo utopistico, i limiti e la particolare colorazione delle loro rivendicazioni. E certamente meglio Marx aggiunge di seguito: "La comunità è [in tale comunismo rozzo] soltanto comunità del *lavoro* ed eguaglianza del *salario* che paga il capitale comunitario, la *comunità* come capitalista generale. Ambo i termini del rapporto sono elevati ad una universalità *immaginata*: il *lavoro*, in quanto destinazione di ognuno; il *capitale*, in quanto riconosciuta universalità e potenza della comunità." Di là dall'"invidia" e dalla "cupidità" il limite del comunismo della distribuzione vien colto nel suo momento teoricamente conclusivo: conservazione del *lavoro salariato* e del *capitale*, dunque dei momenti essenziali del regime sociale borghese: dei momenti essenziali della stessa *proprietà privata* borghese, come aveva detto prima. Quindi, nessuna soppressione di essa, nessun comunismo reale.

Subito dopo, Marx riprende l'argomento della comunanza delle donne, esplicitando e sviluppando gli accenni prima annunciati,

delle ragioni etico-umanistiche che gliela rendono insostenibile, quelle stesse ragioni che, come vedremo, strutturano la concezione della persona che contraddistingue il "comunismo umano," o universalmente valido, dalle altre forme inadeguate che sono qui oggetto dell'analisi critica.

"Nel rapporto verso la *donna*, preda sottomessa alla libidine della comunità, è espressa la smisurata degradazione in cui l'uomo si trova ad esistere di fronte a sé stesso; ché il segreto di tale rapporto si esprime *non ambiguamente*, ma risolutamente, *manifestamente*, scopertamente, nel rapporto dell'*uomo* alla *donna* e nel modo in cui è compreso l'*immediato*, *naturale* rapporto generico. Il rapporto immediato, naturale, necessario, dell'uomo all'uomo è il *rapporto* dell'*uomo* alla *donna*. In questo rapporto generico-*naturale* il rapporto dell'uomo alla natura è immediatamente il suo rapporto all'altro uomo, come il rapporto dell'uomo all'uomo è immediatamente il suo rapporto alla natura, la sua propria determinazione *naturale*. In questo rapporto *appare*, dunque *sensibilmente*, e ridotto a un fatto intuitivo, che, nell'uomo, l'essenza umana è divenuta natura, e che la natura è divenuta l'umana essenza dell'uomo. Da questo rapporto si può, dunque, giudicare ogni grado di civiltà dell'uomo. Dal carattere di questo rapporto consegue quanto l'uomo è divenuto e si è còlto come *ente generico*, come *uomo*. Il rapporto dell'uomo alla donna è *il piú naturale* rapporto dell'uomo all'uomo. In esso si mostra, dunque, fino a che punto il comportamento *naturale* dell'uomo è divenuto *umano*, ossia a che punto la sua *umana* essenza gli è diventata esistenza *naturale*, fino a che punto la sua *umana natura* gli è diventata *naturale*. In questo rapporto si mostra anche fino a che punto il *bisogno* dell'uomo è divenuto *umano* bisogno; fino a che punto, dunque, l'*altro* uomo come uomo è divenuto un bisogno per l'uomo, e fino a che punto l'uomo, nella sua esistenza la piú individuale, è ad un tempo comunità."[193]

La caratterizzazione della forma autentica di comunismo, che rappresenterà il superamento delle forme inadeguate di esso, come "comunismo *umano*," è già implicita in questo testo, che nel rapporto dell'uomo alla donna vede la prima e piú concreta, perché *naturale*, forma del rapporto dell'uomo, cioè del rapporto dell'uomo *al genere*, e dunque della stessa universalizzazione assiologica dell'individuo umano. Non che concepire il *valore* della persona secondo un illusorio unilateralismo spiritualistico che lo ponga in *contrasto* con le forme concrete d'esistenza umana (e prepari cosí, e

faciliti tutti gl'ipocriti modi di elusione del dovere nel "superamento della natura" che possano esser escogitati da una sapiente casistica) Marx si prepara a fondarlo come assiologizzazione autentica dell'esistenza concreta, che proprio col soddisfare, ma universalmente, le istanze del bisogno esistenziale, assicuri all'apertura universalistica una legittimità di fondo ed una concretezza di contenuto. Pertanto la *naturalità* del rapporto uomo-donna non farà il vizio o la peccaminosità d'origine del rapporto umano in generale, che da quella prima forma naturale debba purificarsi o almeno prescindere, bensí ne formerà il fondamento concreto, radicato nella stessa realtà piú reale dell'esistenza, conferendo tale concretezza allo stesso rapporto generico, e mostrando "fino a che punto l'altro uomo è divenuto un bisogno per l'uomo." Mentre la conquista d'un simile piano di concretezza assiologica non tarda a dimostrare la sua *superiorità morale* sulle concezioni spiritualistiche che dal rifiuto sdegnoso d'una fondazione naturale dei rapporti umani non deducono certo, né lo potrebbero, un concreto distacco dalla natura, ma solo l'immorale finzione d'una incontaminazione che si risolve nell'asservimento d'una parte dei componenti del genere umano come "prede sottomesse alla libidine" d'un'altra parte, come è realizzato non solo e non tanto nelle utopistiche rivendicazioni della comunanza delle donne, ma molto piú, come Marx dirà nel *Manifesto*, in quella reale "comunanza delle mogli" ch'è attuata dalla famiglia borghese patrimoniale. Superiorità morale che si determina anzitutto nel riconoscimento della dignità umana alle donne, con tutte le conseguenze di quella sana libertà che contraddistingue il costume sessuale delle comunità socialiste.

Ancora una seconda forma di comunismo inadeguato è poi prospettata da Marx in quanto esso è 1): "ancora di natura politica, democratico o dispotico"[194]; 2) "pur con la soppressione dello Stato, esistenza ancora incompiuta e sempre affetta dalla proprietà privata, cioè dall'alienazione umana. In ambo le forme il comunismo si sa già come reintegrazione o ritorno dell'uomo in sé stesso, come soppressione dell'umana autoalienazione; ma, poiché esso non ha ancor colto l'essenza effettiva della proprietà privata e tantomeno ha inteso l'*umana* natura del bisogno, è ancor in balia e inficiato della proprietà privata. Esso ne ha colto una nozione, non ancora l'essenza." Non è facile determinare positivamente i caratteri di questa seconda forma di comunismo, se non, in primo luogo, ricorrendo alla distinzione della

*Judenfrage* fra emancipazione *politica* ed emancipazione *umana* — onde si tratterebbe qui di quel comunismo che è ancora limitato entro una determinazione *politica*, senza aver raggiunto una piena prospettiva *sociale* — e in secondo luogo e soprattutto, attendendo il chiarimento definitivo da quella che ora Marx prospetterà come la forma compiuta, o "umana" o *sociale* di comunismo.

"Il *comunismo* in quanto *effettiva* soppressione della *proprietà privata* quale *autoalienazione dell'uomo*, e però in quanto reale *appropriazione dell'umana* essenza da parte dell'uomo e per l'uomo; e in quanto ritorno completo, consapevole, compiuto dall'interno di tutta la ricchezza dello sviluppo storico, dell'uomo per sé quale uomo *sociale*, cioè uomo umano. Questo comunismo è, in quanto compiuto naturalismo, umanismo, e in quanto compiuto umanismo, naturalismo. Esso è la *verace* soluzione del contrasto dell'uomo con la natura e con l'uomo; la verace soluzione del conflitto fra esistenza ed essenza, fra oggettivazione e affermazione soggettiva, fra libertà e necessità, fra individuo e genere. È il risolto enigma della storia e si sa come tale soluzione."[195]

Questo testo giustamente celebre può rischiare di venir compreso soltanto in maniera molto superficiale ed approssimativa ove le sue affermazioni, distaccate dalla storia di quello sviluppo di pensiero che vi ha condotto, finiscano con l'apparirci come pressoché ovvie e scontate. Al contrario, la loro novità ed importanza risalta in piena luce ove se ne ricordino le piú essenziali premesse nei testi che le precedono, e precisamente: 1) la contrapposizione dell'emancipazione *sociale* all'emancipazione puramente *politica* della rivoluzione borghese; 2) l'identificazione dell'emancipazione *sociale* con l'emancipazione umana in generale; 3) la rilevazione dell'alienazione del lavoro come alienazione, essa stessa, integralmente umana e riguardante la persona, cioè il valore universale dell'uomo; 4) l'analisi della proprietà privata, che ne coglie il rapporto interno fra la essenza "soggettiva," il *lavoro* (alienato) e l'essenza "oggettiva," il *capitale* alienante. Questi motivi, che abbiamo elencato nell'ordine del loro apparire nei testi di Marx (*Judenfrage* e *Manoscritti*) si trovano tutti nell'ultimo testo che abbiamo letto, e naturalmente in ordine inverso, cioè nell'ordine naturale della successione logica 1) proprietà privata come 2) autoalienazione, 3) sua soppressione come appropriazione da parte dell'uomo della propria essenza generica e dunque 4) come instaura-

zione della comunità sociale ed umana. Onde appare alla fine chiara anche quella *differenza* specifica di questa forma compiuta di comunismo da quelle prima considerate e criticate, che non sarebbe parsa altrettanto evidente senza il ricorso, appunto, a quei precedenti che abbiamo ricordati. Quanto all'ultimo punto, e cioè al carattere pienamente umano dell'emancipazione raggiunta da quest'ultima forma di comunismo (un motivo che impegnerà ora la riflessione del giovane Marx per diverse altre pagine), è anzitutto da richiamare ancora, e prima di seguire gli sviluppi ulteriori, il precedente del motivo della *produzione* come "attività vitale" di trasformazione della natura, che appunto chiarisce il collegamento, qui rinnovato, fra il nuovo umanismo o comunismo "umano" ed il "naturalismo," come superamento dell'antitesi uomo-natura in tutte le forme in cui *essa stessa* (che è pur sempre di essa che si tratta) appare alla riflessione filosofica, e cioè come antitesi fra esistenza ed essenza, oggettività e soggettività, necessità e libertà, individuo e genere; dove il primo termine si riferisce sempre alla natura, il secondo alla razionalità o comunque all'umanità metanaturale.

Questa forma compiuta di comunismo è contraddistinta dal suo esser la conclusione di tutto un processo storico: "L'intero movimento della storia è, quindi, tanto il *reale* atto di generazione del comunismo — e l'atto di nascita della sua empirica esistenza — quanto è, per la sua coscienza pensante, il movimento *concepito* e *saputo* del proprio *divenire* [...]. È facile vedere la necessità del fatto che nel movimento della *proprietà privata,* precisamente dell'economia, l'intero movimento rivoluzionario trovi tanto la sua base empirica che quella teoretica": e in ciò consiste, come dirà appresso, la "necessità storica" della proprietà privata. "Questa proprietà privata *materiale*, immediatamente *sensibile*, è l'espressione materiale, sensibile, della vita *umana estraniata.* Il suo movimento — la produzione e il consumo — è la manifestazione *sensibile* del movimento di tutta la produzione fino a questo tempo, cioè la realizzazione o realtà dell'uomo. Religione, famiglia, Stato, diritto, morale, scienza, arte, ecc., sono soltanto *particolari* modi della produzione e cadono sotto la sua legge generale. L'effettiva soppressione della *proprietà privata*, come appropriazione della vita *umana, è quindi l'effettiva* soppressione di ogni alienazione, e con ciò la conversione dell'uomo dalla religione, dalla famiglia, dallo Stato ecc., alla sua esistenza *umana*,

cioè *sociale*. L'alienazione religiosa come tale si produce soltanto nel dominio *della coscienza*, dell'interno dell'uomo, ma l'alienazione economica è l'alienazione della *vita reale*: la sua soppressione abbraccia quindi ambo i lati. S'intende che il movimento *s'inizia*, presso i diversi popoli, secondo che la vita del popolo, vera, *riconosciuta*, si svolga piú nella coscienza o nel mondo esteriore, sia piú la vita ideale o la reale."

Se non siamo ancora nel cuore delle formulazioni del materialismo storico, siamo però già alle sue soglie. Il movimento rivoluzionario trova la sua "base cosí empirica come teoretica" nel movimento della proprietà privata. Se non è ancora formulata una *condizionalità* della vita economica su quella ideale e culturale come rapporto di struttura e sovrastruttura, la proprietà privata "materiale, immediatamente sensibile" (e nell'insistenza su questi aggettivi sembra quasi riflettersi lo sforzo del giovane pensatore ex-spiritualista di assumere una posizione fondamentalmente materialista) è però detta "manifestazione sensibile" del movimento "di tutta la produzione," cioè, *tout court*, "realtà dell'uomo." E non basta: ma mentre la religione, il diritto ecc., sono soltanto "particolari modi della produzione" cioè dell'attività umana, e mentre la relativa alienazione religiosa è parimenti particolare, avvenendo "soltanto nel domino della coscienza," la proprietà privata, cioè la produzione economica del regime di alienazione, esprime la totalità della vita produttiva ed un'alienazione integrale, "alienazione della vita reale," che è dunque essa ad implicare, e non viceversa, l'alienazione delle altre sfere, cosí come, conclusivamente, la soppressione dell'alienazione economica "abbraccia ambo i lati," sia quello materiale che quello spirituale e culturale. La condizionalità della vita produttiva economica, o materiale, è quindi affermata non tanto in funzione antagonistica o polemica rispetto alla possibile affermazione della condizionalità opposta, della vita spirituale, quanto coll'attribuire ad essa la rappresentanza della *totalità* della vita produttiva umana in generale: la produzione economica è produzione di *condizioni reali* di vita; l'attività culturale, quindi, non viene a disporsi né al di sotto né al di sopra di essa, ma addirittura *al suo interno*, come una sua specificazione. Nei riguardi delle formulazioni ulteriori della concezione materialistica della storia, questa potrà suonar meno usuale, e, per cosí dire, forse anche meno "ortodossa": pure, non si può negare che anche una simile interpre-

tazione abbia il suo interesse e possa — se non risolverlo — contribuire all'elaborazione di quello che sarà poi il complesso problema dei rapporti di struttura e sovrastruttura, in una direzione meno schematica e meccanica di quanto non sia avvenuto di solito, fino a provocare le giuste e celebri reazioni e proteste di Marx e di Engels.

Le pagine che seguono sono dedicate ad approfondire il senso filosofico del nuovo "umanismo positivo"; ed anzitutto avanza in primo piano il tema della *socialità*, come appartenenza o "essenza" dell'uomo, e precisamente dell'uomo individuo, in contrasto con la possibile interpretazione del rapporto d'individuo e società nel senso della irriducibile contrapposizione dei due termini.

"Dunque, il carattere *sociale* è il carattere generale dell'intero movimento; e *come* la società stessa produce l'*uomo* in quanto *uomo*, cosí essa è *prodotta* da lui. L'attività e lo spirito, come sono *sociali* per il loro contenuto, lo sono anche per il loro *modo d'origine*: attività *sociale* e spirito *sociale*. L'*umanità* della natura c'è soltanto per l'uomo *sociale*: giacché solo qui la natura esiste per l'uomo come *legame* con l'*uomo*, come esserci dell'uomo per l'altro e dell'altro per lui; e solo in quanto elemento vitale della realtà umana essa è *fondamento* della *umana* esistenza. Solo cosí l'esistenza *naturale* dell'uomo è per lui la sua esistenza umana, e la natura per lui si è umanizzata. Dunque, la *società* è la compiuta consustanziazione [letteralmente: unità essenziale] dell'uomo con la natura, la vera resurrezione della natura, il realizzato naturalismo dell'uomo e il realizzato umanismo della natura." La società non potrebbe pretendere ad una piú fondamentale essenzialità, nei riguardi dell'uomo, di quella che ne profondi l'origine nello stesso rapporto dell'uomo alla natura, anzi, in quel rapporto onde la natura è legame dell'uomo con l'uomo, ed in quel movimento di assiologizzazione onde l'esistenza naturale dell'uomo è esistenza umana. Sí che, in fondo, la socialità viene a coincidere senza residui con la stessa "genericità" o universalità umana, essa stessa calata dai cieli dell'astrazione ed immessa nella concretezza esistenziale dell'umana naturalità.

L'attività sociale e lo spirito sociale non esistono affatto *soltanto* nella forma di una *diretta* attività comune e di un diretto spirito *comune*: sebbene l'attività *comune* e lo spirito *comune*, cioè l'attività e lo spirito che si manifestano e confermano direttamente nella *reale società* con altri uomini, abbiano luogo ovun-

que quella *diretta* espressione della socialità sia fondata nell'essenza del suo contenuto e conforme alla sua natura.

"Ma anche quando io sono attivo *scientificamente* ecc. — un'attività che io medesimo posso realizzare in comunanza diretta con altri — io sono *sociale* perché attivo come *uomo*. Non soltanto il materiale della mia attività — lo stesso linguaggio con cui il pensatore opera — mi è dato come prodotto sociale, ma la mia *propria* esistenza *è* attività sociale, e però ciò che io faccio da me lo faccio da me per la società e con la coscienza di me come ente sociale. La mia coscienza *generale* è soltanto l'aspetto *teoretico* di ciò di cui la reale comunità, l'essere sociale, è la *vivente* forma; mentre oggigiorno la coscienza *generale* è un'astrazione della vita reale e come tale le si contrappone nemica. Perciò anche l'*attività* della mia coscienza generale — come tale — è la esistenza *teoretica* di me come ente sociale." L'ultimo capoverso conferma quanto abbiamo sopra notato, a proposito della coincidenza di socialità e genericità mentre è vero ciò che osserva il traduttore, in nota, e cioè che la seconda parte del periodo esprime una critica alla concezione idealistica dell'autocoscienza, nella quale appunto, aggiungiamo, l'universalità ed il valore dell'uomo si esaurivano, attraverso la mistica partecipazione dell'autocoscienza singola all'Autocoscienza o Spirito universale, senza che il rapporto dell'uomo all'uomo avesse parte — soprattutto nelle sue implicazioni naturali — in tale movimento d'universalizzazione. Mentre l'approfondimento critico e storico dell'elemento della naturalità attraverso il concetto di produzione e per esso su tutto il piano della vita economica vale a realizzare ed a rendere operanti le incompiute esigenze feuerbachiane d'un movimento del singolo verso il genere. Ma, a nostro avviso, le precisazioni piú essenziali si trovano nei testi che seguono:

"È da evitare innanzitutto di fissare ancora la 'società' come un'astrazione di fronte all'individuo. L'individuo è *ente sociale*. La sua manifestazione di vita — anche se non appare nella forma diretta di una manifestazione di vita *comune*, compiuta a un tempo con altri — è quindi una manifestazione e una affermazione di *vita sociale*. La vita individuale e la vita generica dell'uomo non sono *distinte*, per quanto — e necessariamente — il modo di esistenza della vita individuale sia un modo piú *particolare* o piú *generale* di vita generica, e la vita generica una piú *particolare* o piú *generale* vita individuale.

"Come *coscienza generica* l'uomo conferma la sua reale *vita sociale* e ripete soltanto la sua reale esistenza nel pensiero; come inversamente l'esistenza generica si conferma nella coscienza generica, e nella sua generalità, come ente pensante, è per sé.

"L'uomo, per quanto sia un individuo *particolare* — e propriamente la sua particolarità lo faccia individuo e reale ente comune *individuale* — è parimente la *totalità,* l'ideale totalità, è l'esistenza soggettiva della società pensata e sentita per sé, tanto che egli, in realtà, esiste sia in quanto intuizione e spirito reale dell'esistenza sociale, sia in quanto totalità di umane manifestazioni di vita.

"Pensare e essere sono, dunque, certamente *distinti*, ma ad un tempo in *unità* l'un con l'altro.

"La *morte* appare una dura vittoria del genere sull'individuo e una contraddizione della loro unità; ma l'individuo determinato è soltanto un *ente generico-determinato*, e come tale mortale."[196]

Ritroveremo nell'*Ideologia tedesca* la determinazione della società come *l'esser sociale* dell'individuo concreto, e non come una realtà indipendente dall'individuo e ad esso contrapposta. E questa precisazione permetterà allora a Marx di controbattere le accuse di Stirner contro il comunismo, e di ritorcere contro il suo individualismo astratto lo scherno che quegli rivolgeva all'"ideale" sociale in genere. Marx insiste poi sulla coincidenza, nell'uomo concreto, di vita individuale e vita del genere, in tutta la varietà dei modi in cui l'una possa riflettere l'altra, e dell'ambito dei diversi momenti del trascendimento dell'individualità. Come coscienza del genere l'uomo è la totalità (e si potrebbe anche aggiungere che, reciprocamente, la totalità non è altro che la rappresentazione stessa che l'uomo, come coscienza universale, ne possiede ed usa funzionalmente. Ma qui Marx piú che pensare alla totalità come categoria si riferisce alla totalità generica, cioè alla totalità umana, all'umanità); e lo è in doppio senso, sia in quanto coscienza del genere, "intuizione e spirito reale dell'esistenza sociale," sia in quanto è egli stesso "una totalità di umane manifestazioni di vita," cioè un organismo di pensieri, sentimenti, esperienze, in una parola un *mondo* personale. E dopo l'annotazione, che appare ovvia in questo contesto, dell'unità-distinzione di pensare ed essere, l'accenno quasi esistenzialistico alla morte, suggestivamente detta "una dura vittoria del genere sull'individuo,"

e la fine definizione dell'individuo umano come "ente generico-determinato," ch'è una delle astrazioni generalissime piú rappresentative di questo "umanismo positivo" del giovane Marx, e, pur non esprimendola, non esclude la determinazione della *storicità*, implicabile appunto nel modo del rapporto di genericità e determinatezza.

E del resto Marx non si ferma alla definizione generale, ma s'impegna ora per diverse pagine nell'approfondimento delle conseguenze filosofiche di questa concezione dell'uomo che s'è riappropriato della propria struttura personale, insistendo sui due motivi della *oggettivazione* e della *integralità* sensibile-spirituale dell'"uomo totale," e regolando anche decisamente il proprio rapporto col piú importante precedente del suo umanismo, il materialismo feuerbachiano.

"Come la *proprietà privata* è soltanto l'espressione sensibile del fatto che l'uomo diventa a un tempo *oggettivo* a sé stesso e piuttosto oggetto estraneo e disumano, e che la sua manifestazione di vita è la sua espropriazione di vita, e la sua realizzazione è la sua privazione, una realtà *estranea*; cosí la soppressione effettiva della proprietà privata, cioè l'appropriazione *sensibile* dell'esistenza e vita umana, dell'uomo oggettivo, delle *opere* umane, per e attraverso l'uomo, non è da prendersi soltanto nel senso dell'*immediato*, unilaterale *godimento*, nel senso del *possedere*, dell'*avere*. L'uomo si immedesima, in una guisa onnilaterale, nel suo essere onnilaterale, dunque da uomo totale. Ognuno dei suoi *umani* rapporti col mondo, il vedere, l'udire, l'odorare, il gustare, il toccare, il pensare, l'intuire, il sentire, il volere, l'agire, l'amare, in breve ognuno degli organi della sua individualità, come organi che sono immediatamente nella loro forma organi comuni, sono, nel loro *oggettivo* contegno, ossia nel loro *contegno verso l'oggetto*, appropriazione di questo medesimo. L'appropriazione dell'*umana* realtà, il comportamento umano verso l'oggetto, è la *verifica dell'umana realtà*[197]; è umano agire e umano *patire*, ché il patire umanamente inteso è auto-fruizione dell'uomo."

Ci troviamo di fronte ad uno dei testi piú importanti dei *Manoscritti*. Il rapporto con Feuerbach, non difficile a rilevarsi, dev'esser però inteso meno nel senso della dipendenza che in quello della realizzazione e del pieno dispiegamento di motivi che l'umanismo feuerbachiano aveva soltanto accennati, ancora all'interno di schemi idealistici che finivano col paralizzarli. In fondo,

nel leggere questi testi di Marx non possiamo far a meno di pensare d'essere giunti, e soltanto ora, nell'ambito d'una vera "filosofia del futuro." La nuova prospettiva dell'"uomo totale" deve anzitutto recuperare all'uomo la piena e necessaria coimplicazione di tutti gli elementi che sono, di fatto, la sua vita e il suo mondo, molti dei quali la speculazione tradizionale aveva confinato nelle zone piú marginali della considerazione filosofica, non senza lasciarli, nondimeno, puramente regolati dal costume vigente, intatti ed intangibili dall'impegno etico: cosí per i rapporti di produzione, per la proprietà, e per i rapporti sociali in genere. Anche Hegel, del resto, per quanto gli vada ascritto indubbiamente il merito d'aver inserito tali elementi nel sistema, li aveva disposti, lungo lo sviluppo dell'Intero, su piani e livelli facilmente relativizzabili o "superabili" dal processo spirituale, sí che a nessun patto e in nessun modo noi potessimo pensare che il destino essenziale dell'uomo, il suo valore spirituale ecc., potessero essere *determinati* dalla sua situazione in ordine alla "proprietà," al "contratto," o anche al "sistema dei bisogni." Per Hegel, è chiaro, il destino dell'uomo si decide altrove, e quelli che avanzano a voce troppo alta le loro "pretese" sociali mentre si celebrano i riti del "diritto statuale interno," devono esser ridotti al silenzio a che la loro "opinione soggettiva" e il loro "raziocinio" non disturbino la voce della rivelazione sacra di "ciò che è."

Marx, al contrario, vede tutto l'uomo impegnato e messo in questione in ogni momento del suo vivere, e soprattutto in quei momenti in cui egli manifesta la sua "essenza," ch'è quella di trasformare la natura e crearsi le proprie condizioni di vita. L'analisi del "lavoro alienato" e del "rapporto della proprietà privata" ha dimostrato che nella società esistente l'uomo opera e produce in condizioni ed entro rapporti che gli strappano la miglior parte di lui, lo "espropriano" della sua stessa vita ed attività. Quindi, quantunque la proprietà privata esprima sensibilmente l'autooggettivazione dell'uomo — perché testimonia pur sempre l'istituzione d'un *rapporto* fra l'uomo e il mondo, ed è, come Marx ha detto due pagine prima, "la manifestazione sensibile del movimento di tutta la produzione fino a questo tempo, cioè la realizzazione o realtà dell'uomo" — pure, essa testimonia d'una realizzazione contraddittoria, d'una oggettivazione dalla quale l'uomo non ritorna in possesso di sé stesso, ma resta bloccato fuori di sé, incatenato da ciò che ha prodotto, cosa fra le cose. Natural-

mente, l'integralismo critico che vede coinvolto tutto l'essere dell'uomo nell'estraneazione del "rapporto di proprietà" (lavoro e capitale, che sono i suoi lati soggettivo ed oggettivo) si rovescia in un integralismo etico nella proposta rivoluzionaria della riappropriazione, cioè dell'"appropriazione *sensibile* dell'esistenza e vita umana, dell'uomo oggettivo, delle *opere* umane, per e attraverso l'uomo." L'insistenza sull'elemento della sensibilità, simmetricamente accentuato qui, in tema di riappropriazione, come prima, in tema di proprietà privata, o di "espropriazione" tradisce certamente l'influenza feuerbachiana e ci mostra proprio come Marx, partendo dal materialismo *antropologico* (ché troppo severamente si direbbe "metafisico") di Feuerbach si stia muovendo, attraverso un materialismo *economico*, verso quello che sarà il materialismo *storico*. Ma egli tien subito ad avvertire che una tale prospettiva di fondo mira ad *integrare* la considerazione dell'uomo, e meno che mai a ridurla parzialmente ed unilateralmente al livello della materia, della sensibilità e dell'*immediatezza* (come, e non ci stancheremo mai di ripeterlo, gli avversari incompetenti del marxismo credono perfino a proposito del materialismo storico compiuto): l'appropriazione "non è da prendersi soltanto nel senso dell'*immediato*, unilaterale *godimento*, nel senso del *possedere*, dell'*avere*," cosí come neppure l'espropriazione era stata considerata soltanto da questo punto di vista. Al contrario, come l'espropriazione, "sensibilmente" rappresentata dal rapporto di proprietà privata, è essenziale ed integrale, altrettanto essenziale ed integrale dovrà essere la riappropriazione, per la quale "l'uomo si immedesima, in una guisa onnilaterale, del suo essere onnilaterale, dunque da uomo totale." Quindi l'uomo muove all'*appropriazione* del suo oggetto per mezzo di tutti gli "organi della sua individualità," o "organi comuni," cioè di rapporto. Notiamo qui anzitutto che il rapporto di oggettivazione è inteso direttamente come rapporto di "appropriazione," o di autorealizzazione attraverso l'assimilazione, materiale o spirituale (utilizzazione, dominio, trasformazione) degli elementi estranei che in tal modo, e non solo in termini teoretici, di conoscenza, divengono "oggetti" e rendono l'uomo "soggetto": nel che si precisano, si consolidano e si rifondono originalmente spunti hegeliani e feuerbachiani (relativi ai concetti di appropriazione e oggettivazione). In secondo luogo, l'enumerazione stessa degli "organi dell'individualità," che insiste sull'elemento della sensibilità (la metà di questi organi sono

organi di senso) e della vita intuitivo-sentimentale, per menzionare il pensiero, alla rinfusa, fra il "toccare" e l'"intuire." Al riguardo, però, dobbiamo avvertire che sarebbe gravissimo errore l'interpretare questa disposizione e queste scelte in funzione irrazionalistica: anzi, pensiamo che non sarebbe neppure esatto interpretarle nel senso d'una rivendicazione dell'importanza del senso e dell'intuizione, in antagonismo con quella della sovranità della ragione. Perché fra i due movimenti, quello di riportare gli elementi ideali e razionali al livello materiale, e viceversa, quelli materiali al livello umano, quello che predomina e sostanzialmente predominerà sempre in Marx *è il secondo, non il primo*: a Marx, insomma, interessa molto meno di rilevare il limite animale dell'uomo razionale, che non il valore umano e razionale della stessa corporeità o naturalità — che non è mai animalità, neppure nelle funzioni piú "materiali" — dell'uomo. La sua lotta è in difesa dell'integrale valore umano di tutte le manifestazioni dell'uomo, e ben lungi dalle posizioni d'un materialismo volgare, il suo potrebbe esser detto, molto piú giustamente, una sorta di *umanismo della materia*, ove con questo termine s'intenda la rivendicazione, appunto, del valore umano, personale e razionale, della naturalità dell'uomo. Certo, permane vivissima, e vieppiú s'accentuerà in seguito, la polemica contro lo spiritualismo tradizionale, ma non per il fatto che esso rivendichi il valore della persona, della razionalità, il dominio degli istinti animali ecc., quanto perché, distaccando gli elementi razionali da quelli naturali della vita dell'uomo, considerando soltanto i primi degni dell'umanità, e confinando i secondi al livello della vita animale, esso non sfugge — anche qualora sia animato dalle intenzioni piú sincere — al pericolo di quel contrappasso onde il dominio della materia, dell'immediatezza, dell'istinto, dell'interesse ciecamente utilitaristico, si riafferma come contenuto reale e surrettizio del preteso spiritualismo formale. Trattata da "istinto animale" sembra insomma che la naturalità si vendichi facendosi veramente tale, e cioè ponendosi in un effettivo e reale antagonismo con gli elementi di ragione e di valore universale, con ottime prospettive di riuscita in questo movimento di rivalsa.

Tutto questo, pensiamo, non vale soltanto a proposito del Marx dei *Manoscritti*, ma anche quando ci si porti a considerare il materialismo storico, che, come avremo occasione di notare a proposito dei testi che lo formulano, tende a rivendicare la dignità

umana della vita produttiva ed anche degli umani bisogni, e per nulla ad abbassare la vita razionale al livello della vita animale. E, per concludere, aggiungeremo che è qui che va ricercata la differenza specifica del *materialismo storico* dal *materialismo volgare*, e non certo in quei pretesi residui idealistici del preteso dialetticismo hegeliano di Marx, ai quali si ricorre tanto usualmente e con cosí scarsa competenza sull'*interezza* dello sviluppo del pensiero marxiano, sulla base della testimonianza di poche righe testuali, per lo piú di Engels, esse stesse interpretate col piú miope e testardo letteralismo.

Per ritornare al testo che abbiamo letto, e cioè alla sua conclusione, non mancheremo di rilevarne l'intensa pregnanza, là dov'è detto che "il comportamento umano verso l'oggetto è la *verifica dell'umana realtà*," nella reciprocità di umano agire e di umano patire: un motivo, quest'ultimo, che, preso da Feuerbach, troverà ancora altri sviluppi nel seguito.

Ed appunto a sviluppare il manifesto umanistico contenuto nel capoverso che abbiamo commentato possono dirsi destinate ancora diverse pagine seguenti, sulle quali, di conseguenza, non possiamo sorvolare.

"La proprietà privata ci ha fatti talmente ottusi e unilaterali che un oggetto è *nostro* solo quando lo abbiamo, quando, dunque, esiste per noi come capitale, o è immediatamente posseduto, mangiato, bevuto, portato sul nostro corpo, abitato ecc., in breve *utilizzato*. Sebbene la proprietà privata comprenda tutte queste immediate realizzazioni del possesso soltanto come *mezzi di vita*, la vita, cui servono come mezzi, è la *vita* della *proprietà privata*, lavoro e capitalizzazione.

"*Tutti* i sensi, fisici e spirituali, sono stati quindi sostituiti dalla semplice alienazione di essi *tutti*, dal senso dell'*avere*. A questa assoluta povertà doveva ridursi l'ente umano, per produrre alla luce la sua intima ricchezza."[198]

L'unilateralità del rapporto anti-umanistico agli oggetti che la riappropriazione deve sopprimere viene coerentemente riferita al rapporto di proprietà privata che lo riduce all'"avere," cioè alla *utilizzazione*. Si conferma cosí quanto abbiamo notato a proposito del vero senso della riabilitazione umanistica marxiana delle attività sensibili dell'uomo, che non solo non si chiude nei limiti dell'utilitarismo, bensí vi si contrappone esplicitamente, nella identificazione immediata di utilitarismo, proprietà privata, limitazione

unilaterale delle attività umane e loro alienazione. Non solo, ma se in tutto questo sviluppo sembravano affiorare qua e là reminiscenze hegeliane particolari, innegabili da un punto di vista materialmente letterale, ci sembra d'altra parte che sia dato cogliere qui il rivelarsi d'un sostanziale spirito antihegeliano in questo rifiuto di concepire *sub specie utilitatis* il rapporto delle attività sensibili agli oggetti, che invece per Hegel si riscattava, nel suo senso spiritualistico-dialettico, proprio nell'"esser per altro," quindi nel dinamicismo della mediazione che era da riconoscersi all'"utile," e questo sia nella *Fenomenologia* che nella teoria dell'appropriazione nella *Filosofia del diritto*, come sappiamo, in cui, coerentemente, di "appropriazione," di "uso" e "utilizzazione" si discorre appunto in tema di *proprietà* (*privata*). Marx dimostra di ricordarlo benissimo nell'identificare il "senso dell'avere" con una "alienazione" di tutti i "sensi fisici e spirituali" (e qui "*Sinne*" è usato evidentemente nel senso, larghissimo, di "capacità"); mentre non gli è mancato il coraggio di rescindere il legame fra "appropriazione" e "proprietà" (privata!) — che doveva sembrare a Hegel, e sembra ancora, ovvio come una tautologia, per concepire l'"appropriazione" nel senso ben piú integrale, ed emancipato dall'unilateralità dell'"avere," d'una auto-realizzazione dell'uomo nel suo rapporto oggettivo e, in termini d'una splendida semplicità "*di quel comportamento umano verso l'oggetto*" in cui è racchiuso, in gran parte, il piú profondo significato di questa costruzione d'una "filosofia dell'avvenire."

"La soppressione della proprietà privata è, dunque, la completa *emancipazione* di tutti i sensi umani e di tutte le qualità umane; ma è questa emancipazione precisamente perché questi sensi e qualità sono divenuti *umani*, sia soggettivamente che oggettivamente. L'occhio è divenuto occhio *umano* in quanto il suo *oggetto* è divenuto un oggetto sociale, *umano*, dell'uomo e per l'uomo. I *sensi* sono quindi divenuti dei teorici immediatamente, nella loro pratica. Essi si rapportano, sí, alla *cosa* per amore della cosa, ma la cosa stessa è un comportamento *oggettivo-umano* seco stessa e con l'uomo e viceversa. Il bisogno o il godimento ha perciò perduto la sua natura *egoistica*, e la natura ha perduto la sua pura *utilità*, dal momento che l'utile è divenuto utile *umano*.

"Precisamente cosí i sentimenti e lo spirito degli altri uomini diventano mia *propria* appropriazione. Oltre a questi organi imme-

diati, si formano quindi organi *sociali*, nella *forma* della società: e cosí, per esempio, l'attività immediata in società con altri ecc., è diventata un organo di *manifestazione vitale* e un modo di far propria la vita *umana.*" "L'uomo non si perde nel suo oggetto, soltanto se questo gli diventa oggetto *umano* o uomo oggettivo. Ciò è possibile solo quando questo oggetto gli diventi un oggetto *sociale*, ed egli stesso diventi un ente sociale come la società viene ad essere per lui in questo oggetto."

Oltre alla simmetrica prospettiva della riappropriazione, che conferma le acquisizioni ottenute prima in sede critica, questo testo, specialmente nel secondo dei capoversi ora riportati, introduce il motivo della *socialità* delle manifestazioni umane di vita, e quindi anche degli organi che le attuano. Questo motivo viene sviluppato specialmente nel seguito:

"[...] perciò, quando ovunque, nella società, la realtà oggettiva diventa per l'uomo realtà delle forze essenziali dell'uomo, realtà umana, e perciò realtà delle sue *proprie* forze essenziali, tutti gli *oggetti* gli diventano la *oggettivazione* di lui stesso, oggetti che affermano e realizzano la sua individualità, oggetti *suoi*, e cioè egli *stesso* diventa oggetto [...]. Cosí i *sensi* dell'uomo sociale sono *altri* da quelli dell'uomo asociale. È soltanto per la dispiegata ricchezza oggettiva dell'ente umano che la ricchezza della soggettiva *umana* sensibilità, che un orecchio musicale, che un occhio, per la bellezza della forma, in breve le fruizioni umane, diventano dei *sensi* capaci, dei sensi che si affermano quali *umane* forze essenziali, e sono in parte sviluppati e in parte prodotti. Giacché non solo i cinque sensi, ma anche i sensi detti spirituali, la sensibilità pratica (la volontà, l'amore ecc.), in una parola la *umana* sensibilità, l'umanità dei sensi, c'è soltanto per l'esistenza del *suo* oggetto, per la natura *umanizzata.* L'*educazione* dei cinque sensi è opera dell'intera storia universale fino a questo tempo. Il *senso* costretto al rozzo bisogno pratico ha anche soltanto una sensibilità *limitata.* Per l'uomo affamato non esiste il carattere umano del cibo, bensí soltanto la sua astratta esistenza di cibo: questo potrebbe indifferentemente presentarsi a lui nella forma la piú rozza; e non si può dire in che questa attività nutritiva si distingua da quella *bestiale.* L'uomo assorbito da cure, bisognoso, non ha sensi per lo spettacolo piú bello. Il mercante di minerali vede solo il loro valore mercantile, non la bellezza e la peculiare natura del minerale; non ha alcun senso mineralogico. Dunque, si richiede

l'oggettivazione dell'ente umano, e sotto l'aspetto teorico e sotto quello pratico, tanto per rendere *umani* i *sensi* dell'uomo che per creare la *sensibilità umana* corrispondente all'intera ricchezza dell'ente umano e naturale."

Tutti gli oggetti diventano tali che "affermano e realizzano l'individualità" dell'uomo quando "nella società, la realtà oggettiva diventa realtà delle forze essenziali dell'uomo, realtà umana, e perciò realtà delle sue *proprie* forze essenziali." Ritorna qui, ma in una luce diversa, il motivo roussoiano delle *"forces propres"* già citato da Marx nella *Judenfrage*. In quel testo Marx aveva riportato la frase di Rousseau: "Chi osa accingersi ad istituire un popolo deve sentirsi in grado di cambiare, per cosí dire, la natura umana, di trasformare ciascun individuo, che di per sé è un tutto perfetto e solitario, in parte d'un tutto piú grande da cui quest'individuo riceve in qualche modo la sua vita e il suo essere, di sostituire un'esistenza parziale e morale all'esistenza fisica e indipendente. Bisogna che egli sottragga all'uomo le sue forze proprie per dargliene di estranee, delle quali non possa far uso senza il soccorso altrui"[199]; e l'aveva riportato come una "esatta descrizione" dell'"astrazione dell'uomo politico," cioè di quel processo per cui lo Stato politico riduce gl'individui che lo compongono all'astratta uguaglianza politica *prescindendo* dalle differenze individuali.[200] Qui, proprio al contrario, si tratta di restituire all'individuo le sue "forze proprie" e di istituire la società non sull'astrazione della determinazione politica, bensí sulla concretezza dell'interdipendenza delle attività vitali, sulla socialità dei sensi stessi dell'uomo, e naturalmente del pensiero, del linguaggio, e delle manifestazioni spirituali. Abbiamo già cercato di spiegare quale sia, a nostro avviso, il significato di quest'insistenza del giovane Marx in una rivalutazione della sensazione, e come esso non vada ricercato in un irrazionalismo sensistico bensí, proprio al contrario, in un integralismo antropologico che riabiliti il valore umano di tutte le manifestazioni di vita dell'uomo, escludendole tutte dalla sfera della mera animalità. Aggiungeremo che un tale procedimento non è soltanto opportuno, ma indispensabile ove ci si accinga a fondare un'*etica* socialista, a formulare l'imperativo della necessità etica non soltanto, dal lato, diremmo, negativo, della soddisfazione degli elementari bisogni dell'uomo, ma molto piú positivamente, del libero sviluppo e della libera manifestazione delle sue forze "proprie" o "vitali," senza escluderne alcuna

e soprattutto senza quel deprezzamento delle manifestazioni naturali sul quale si basa l'ipocrita predicazione della rassegnazione rivolta alla classe degli esclusi da un livello umano di vita. Ma per realizzare senza contraddizioni il compito d'una tale *riabilitazione etica della naturalità* senza perdere, d'altro lato, i risultati dell'analisi critica che ha rivelato l'estraneazione umana nel rapporto di proprietà privata; per superare il punto morto della scissione spiritualistica fra l'elemento dell'universalità, del valore, riservato alle manifestazioni razionali e spirituali, e l'elemento della particolarità, del disvalore, della mera animalità cui veniva condannato tutto l'ambito del bisogno; e per superare conseguentemente, la stessa frattura operata dalla società politica, fra una *comunanza* o pubblicità o interdipendenza di manifestazioni umane riservata soltanto alla sfera dello spirito, ed un inferiore livello di limitatezza individuale cui, corrispondentemente, si confinavano le manifestazioni naturali, ridotte al loro senso negativo, *carenziale*, del *bisogno* e dell'interesse; per restituire insomma, l'integralità delle manifestazioni di vita umana a tutti i livelli ed in tutte le forme era, appunto, indispensabile aver il coraggio di affermare una *socialità di base*, essenziale ed esistenziale, fisica oltre che spirituale, naturale oltre che razionale, della vita dell'uomo, e quindi questa *socialità dei sensi* che non può non suonare paradossale agl'intelletti educati alla filosofia tradizionale. Pure, al giovane Marx non manca dovizia d'argomenti, che impongano la loro validità in sede di controverifica. Primo fra tutti, quello dell'"educazione storica" dei sensi, e dell'astrattezza dalla loro concreta effettualità, quindi dello snaturamento cui essi sono condannati in regime d'alienazione, in mancanza d'una realizzazione della loro attualità sociale. Insomma, Marx ha tutte le ragioni di sostenere che è impossibile un "comportamento umano verso gli oggetti" ove proprio il primo contatto dell'uomo con gli oggetti venga sottratto all'ambito del valore umano, all'ambito della *genericità concreta*, cioè dell'*esser sociale* dell'individuo. Il che non significherà perdere il senso della distinzione specifica delle manifestazioni sensibili e di quelle razionali, ma soltanto operare, dopo la distinzione, la riconnessione delle due sfere nell'unità dell'esser-umano e dell'essere dell'uomo per l'uomo, in quel "genere" che non comprende puri spiriti o sostanze angeliche, ma uomini di carne, umanamente ragionanti ma non meno *umanamente sensibili*. Una conferma dell'esattezza del nostro procedimento interpreta-

tivo ci vien data subito dallo stesso seguito del testo, che volge appunto sul motivo di questa riconnessione:

"Si vede come soggettivismo e oggettivismo, spiritualismo e materialismo, attività e passività, soltanto nella socialità perdano la loro opposizione, e però la loro esistenza di opposti; si vede come la soluzione stessa delle antitesi *teoriche* sia possibile *soltanto* in una guisa *pratica*, soltanto per l'energia pratica dell'uomo; e come tale soluzione non sia affatto soltanto un compito della conoscenza, bensí un *reale* compito di vita, che la *filosofia* non poteva risolvere, precisamente perché essa lo concepiva come un compito *soltanto* teorico.

"Si vede come la storia dell'*industria*, l'esistenza divenuta *oggettiva* dell'industria, sia l'*aperto libro* delle *forze essenziali umane*, la *psicologia* umana sensibilmente presente, che finora non fu vista nella sua connessione con l'*essenza* dell'uomo, ma sempre solo in un esteriore rapporto di utilità perché — muovendocisi entro l'alienazione — si seppe vedere come realtà delle forze essenziali umane e *atti dell'uomo come ente generico* soltanto l'esistenza generale dell'uomo, la religione, o la storia nella sua essenza generale-astratta, come politica, arte, letteratura, ecc. Nell'*ordinaria industria materiale* (che si può prendere tanto bene come una parte di quel generale movimento che come una parte *speciale* dell'industria, poiché ogni umana attività è stata finora lavoro, e dunque industria, attività alienata a sé stessa) abbiamo davanti, sotto la forma di *oggetti sensibili, estranei, utili*, sotto la forma dell'estraneazione, le *forze essenziali oggettivate* dell'uomo. Una *psicologia* cui sia chiuso questo libro, cioè precisamente la parte la piú presente sensibilmente e la piú accessibile della storia, non può diventare una scienza *reale* e con effettiva pienezza di contenuto. Che cosa si deve pensare, insomma, di una scienza che astrae *aristocratica* da questa grande parte dell'umano lavoro e non avverte in sé la propria incompletezza, fino al punto che cosí larga ricchezza dell'umano operare non le dice niente altro che quel che si può dire in una parola: '*bisogno*,' '*volgare bisogno*!?'

"Le scienze naturali hanno svolto un'enorme attività e si sono appropriate di un materiale ognora crescente. Ciò nondimeno la filosofia è rimasta loro estranea tanto quanto esse son rimaste estranee alla filosofia. La loro momentanea unione è stata soltanto una *fantastica illusione*. Il volere c'era, ma mancò il potere. La stessa storiografia fa attenzione alle scienze naturali solo inciden-

talmente: come momento del rischiaramento dei pregiudizi e dell'utilità di certe grandi scoperte. Ma quanto piú *praticamente* la scienza della natura è penetrata, mediante l'industria, nella vita umana e l'ha riformata e ha preparato l'emancipazione umana dell'uomo, tanto piú essa immediatamente ha dovuto completarne la disumanizzazione. L'*industria* è il *reale* rapporto storico della natura, e quindi della scienza naturale, con l'uomo. Se, quindi, essa è intesa come rivelazione *essoterica* delle *forze essenziali* dell'uomo, anche la *umanità* della natura o la *naturalità* dell'uomo è intesa. E però le scienze naturali abbandonano il loro indirizzo astrattamente materiale, o piuttosto idealistico, e diventano la base della scienza *umana*, cosí come ora sono già divenute — sebbene in figura di alienazione — la base della vita umana effettiva; ed *una* base per la vita e un'altra per la *scienza*, questo è senz'altro una menzogna. La natura che nasce nella storia umana — nell'atto del nascere della società umana — è la natura *reale* dell'uomo, dunque la natura come diventa attraverso l'industria — anche se in forma *alienata* — è la vera natura *antropologica*."

Il primo fra i tre capoversi conclude, come abbiamo detto, lo sforzo del giovane filosofo d'una riabilitazione integrale della naturalità umana mostrando come la nuova prospettiva superi le antinomie tradizionali in quanto trova, nella socialità, cioè nell'essere per gli altri di ciascun uomo, l'ambito reale dell'interdipendenza (ed il suo riflesso categoriale della reciprocità che lo rende intelligibile) dell'essere e dell'agire degli uomini. Che la "soluzione stessa delle antitesi teoriche" venga dichiarata "possibile soltanto in una guisa pratica," e che la filosofia non potesse risolverla perché la concepiva "come un compito soltanto teorico," sono queste due affermazioni che quasi non vorremmo sottolineare, tanto letteralmente confermano tutta la nostra interpretazione del pensiero di Marx (e della sua novità radicale rispetto a quello di Hegel): meglio limitarsi a rilevare come la prima riprenda ancora una volta il motivo del "rovesciamento pratico," attribuendolo non piú alla filosofia e non ancora alle condizioni esistenti, ma all'"attività vitale" o "energia" dell'uomo, il che conferma la posizione intermedia, o a mezza strada, dei *Manoscritti* fra le prime espressioni d'un pensiero comunista (*Judenfrage* e *Introduzione*) e la formulazione compiuta della concezione materialistica della storia (*Ideologia tedesca*); e la seconda anticipi nientemeno che l'ultima *Tesi su Feuerbach*: il che conferisce a questo

breve testo l'interesse di presentarci un punto di confluenza dei piú importanti motivi del pensiero del giovane Marx.

Il quale, d'altra parte, pare che non potremo mai coglierlo in un atteggiamento di stasi, ma sempre, al contrario, in un movimento infaticabile. Lo dimostra il secondo fra i capoversi che abbiamo ora letto, e col quale Marx disillude chi volesse interpretare questa fase del suo "umanismo positivo" in chiave "filosofica" pura, distaccata, cioè, ed autonoma di fronte al prossimo punto d'approdo, il materialismo storico. L'elemento ancora generalissimo della "produzione" come "espressione della forza vitale" o "personale" dell'uomo, sul quale Marx ha centrato la sua nuova concezione umanistica (*generalmente*, o anche *filosoficamente* umanistica, possiamo anche dire a patto di concepire la *filosofia* come forma funzionale aperta, e suscettibile di riempirsi d'un contenuto storico e pratico) si precisa ora appunto in un senso inequivocabilmente *storicizzato*, nella direzione della storia contemporanea, immediato oggetto problematico dell'indagine di Marx, e cioè come *storia dell'industria*. Quest'ultima è detta "esistenza divenuta oggettiva," e ciò compie il collegamento coi motivi precedenti, e "*aperto libro* delle *forze essenziali umane*": il che conferma che l'atteggiamento metodologico del giovane filosofo è già divenuto fondamentalmente ed inizialmente *constatativo*, quindi *scientifico* nel senso piú moderno del termine. Segue immediatamente una polemica contro la mentalità filosofica tradizionale, che ha visto la "psicologia"[201] umana "sensibilmente presente," cioè concretizzantesi nella produzione e nell'industria, fuori della sua connessione con l'"essenza dell'uomo," e soltanto in un "esteriore rapporto di utilità." L'essenza dell'uomo fu vista, al contrario, manifestarsi soltanto nella sua "esistenza generale," religione, storia, politica, arte, letteratura. Soltanto queste, che oggi diremmo manifestazioni della "sovrastruttura," furono considerate "realtà delle forze essenziali umane" e "*atti dell'uomo come ente generico.*"[202] Al contrario, proprio "l'ordinaria industria materiale" ci presenta "sotto la forma di *oggetti sensibili, estranei, utili*, sotto la forma dell'estraneazione, le *forze essenziali oggettivate* dell'uomo," quindi è essa stessa "*atto dell'uomo come ente generico.*" A questo punto, nel testo, c'è una parentesi che è d'importanza capitalissima, perché vale ad eliminare un grave fraintendimento possibile. In essa è detto che l'"ordinaria industria materiale" la "si può prendere tanto bene come una parte di quel generale movimento che come

una parte *speciale* dell'industria, poiché ogni umana attività è stata finora lavoro, e dunque industria, attività alienata a sé stessa." Il grave fraintendimento in cui si potrebbe incorrere ove si leggesse il testo sorvolando sulla parentesi consisterebbe nel prendere questa rivendicazione dell'importanza della storia dell'industria come una *rivalutazione dell'industria* in genere, e di conseguenza l'accenno alla *estraneazione* nel senso *hegeliano* onde i prodotti dell'industria, e dunque del lavoro, presenterebbero le "forze essenziali oggettivate dell'uomo" sotto la forma "*di oggetti sensibili, estranei*, *utili*, sotto la forma dell'estraneazione" cosí come Hegel dice del lavoro nella *Fenomenologia*, intendendolo una estraneazione *positiva*, come *lavoro* astratto per il quale la "forma dell'autocoscienza" si estranea nella cosa e ritorna, riflessa, all'autocoscienza stessa: nel prendere, insomma, quest'accenno all'estraneazione fuori ogni connessione con la precedente analisi che Marx ha compiuto, del "lavoro alienato," che è poi proprio il lavoro dell'operaio dell'industria moderna, non il lavoro d'ogni epoca. La parentesi che abbiamo di nuovo riportata serve invece, appunto, a che non dimentichiamo di operare questa connessione, ed a ricordarci che *finora* ogni umana attività è stata lavoro, cioè "attività alienata a sé stessa," e quindi a farci *distinguere* la rivendicazione dell'*importanza* della *storia dell'industria* come oggetto della considerazione teorico-critica e storica, dal *risultato*, appunto, dell'indagine critica che rivela l'alienazione del lavoro industriale come uno degli elementi della piú generale alienazione rappresentata dal rapporto di proprietà privata (l'altro elemento, qui nei *Manoscritti*, è il capitale, ma già Marx ha coscienza dell'unità dei due elementi nel rapporto suddetto); risultato che si rovescia praticamente nella proposta rivoluzionaria della soppressione dell'alienazione, come "riappropriazione," da parte dell'uomo, delle sue "forze essenziali."

Con questo testo, dunque, Marx, dalla posizione dell'"umanismo positivo" ha già compiuto, per cosí dire, una sortita nel campo della concezione materialistica della storia, sia secondo l'aspetto onde quest'ultima si configurerà come *interpretazione* materialistica della storia (polemica contro la limitazione della considerazione "filosofica" solo alle manifestazioni sovrastrutturali) e sia secondo l'aspetto onde il materialismo storico è *teoria rivoluzionaria*, cioè prospettiva teorica ed instaurazione pratica delle condizioni della riappropriazione.

L'ultimo fra i capoversi ora riportati, sulle scienze naturali, conferma la nuova metodologia già delineata, del carattere pratico dell'indagine teoretica. Intese, finora, dalla sistematica tradizionale, soltanto come strumento di conoscenza del mondo, esse hanno già conquistato a sé stesse un ambito d'efficienza ben piú concreta attraverso l'industria. Da indiretto fattore di estraneazione esse possono dunque trasformarsi in fattore di riappropriazione e divenire "la base della scienza umana." Questo motivo, del resto, trova un ulteriore sviluppo nella pagina seguente che conclude la trattazione del tema del rapporto di uomo e natura.

"La sensibilità (vedi Feuerbach) dev'essere la base di ogni scienza. La scienza è *reale* scienza solo quando procede dalla sensibilità, nella duplice forma: della coscienza *sensibile* e del bisogno *sensibile*; dunque solo quando procede dalla natura. L'intera storia è storia di preparazione affinché l'"*uomo*' divenga oggetto della coscienza *sensibile* e il bisogno 'dell'uomo come uomo' divenga bisogno. La storia stessa è una parte *reale* della *storia naturale*, della umanizzazione della natura. La scienza naturale comprenderà un giorno la scienza dell'uomo, come la scienza dell'uomo comprenderà la scienza naturale: non ci sarà che una scienza.

"L'*uomo* è oggetto immediato della scienza naturale; perché l'immediata *natura sensibile* è, per l'uomo, immediatamente la sensibilità umana (un'espressione identica), immediatamente come l'*altro* presente a lui sensibilmente; perché la sua propria sensibilità c'è per lui stesso come umana sensibilità solo mediante l'*altro* uomo. Ma la *natura* è oggetto immediato della *scienza dell'uomo*, il primo oggetto dell'uomo — l'uomo — è natura, sensibilità, e le peculiari forze sensibili essenziali all'uomo, in quanto hanno la loro oggettiva realizzazione soltanto in oggetti *naturali*, possono trovare la loro autoconoscenza soltanto nella scienza dell'ente naturale in genere. L'elemento stesso del pensare, l'elemento della manifestazione vitale del pensiero, il *linguaggio*, è di natura sensibile. Realtà *sociale* della natura e scienza naturale *umana*, o *scienza naturale dell'uomo*, sono espressioni identiche.

"Si vede come al posto della *ricchezza* e della *miseria* [che sono argomento] della economia politica sorga l'*uomo ricco*, e il bisogno *umano* ricco. L'uomo ricco è al contempo l'uomo *bisognoso* di una totalità di manifestazioni di vita umane. L'uomo per cui la sua propria realizzazione è come interna necessità, come *bisogno*. Non solo la *ricchezza*, anche la *povertà* dell'uomo assume

parimente — nell'ipotesi del socialismo — un significato *umano* e però sociale. Essa è il passivo legame, che fa sentire all'uomo il bisogno della ricchezza piú grande, dell'*altro* uomo. Il dominio dentro di me dell'ente oggettivo, l'erompere sensibile dell'attività del mio essere, è la *passione* che qui diventa perciò l'*azione* del mio essere."[203]

L'accenno iniziale a Feuerbach conferma quanto abbiamo già accennato circa la posizione storica di questa fase dell'"umanismo positivo" nello sviluppo del pensiero di Marx, che è sostanzialmente quella onde la proposta umanistica feuerbachiana vien tratta fuori dalla sua astrattezza, ricondotta alla storia ed alla prassi, al motivo della produzione, all'analisi critica del lavoro alienato ed alla prospettiva della riappropriazione pratica delle "forze essenziali dell'uomo" da parte dell'uomo. Anche se manca la critica specifica delle *Tesi* — che potrà aversi soltanto dal punto di vista della concezione materialistica della storia, della quale qui Marx ha appena intravisto un aspetto generalissimo nella pagina sull'industria — è però vero che Marx ha già generalizzato, per proprio conto, il superamento obiettivo dei limiti dell'umanismo feuerbachiano. In questo testo ciò che conta di piú è, quindi, la correzione della posizione conclusiva di Feuerbach sul rapporto dell'uomo all'uomo. Anche Feuerbach, cioè, aveva dato una conclusione etica al suo umanismo, ed aveva aperto la prospettiva del singolo al rapporto al genere ed all'altro uomo. Ma, al di qua d'una prospettiva sociale e storica, egli aveva realizzato soltanto in funzione teoretica l'universalizzazione del singolo come rapporto al "genere," utilizzandola solo in relazione alla religione, alla soppressione della teologia e come "religione dell'umanità." Dal punto di vista pratico, invece, il trascendimento dell'individualità non aveva trovato, come proprio termine, l'universale "generico," ma piuttosto l'"altro individuo," il "tu," e conseguentemente un tal rapporto non aveva potuto assumere se non la forma individualistico-sentimentale dell'"amore." Marx concretizza il concetto di "genere," e può farlo in quanto ne coglie l'aspetto integralmente storico e pratico, onde esso si trasforma in quello di "società," e di società attualmente alienata nel rapporto di proprietà privata, di società del lavoro industriale, di società affetta da una contraddizione integrale, di contenuto e di forma (l'uomo asservito ai prodotti della sua attività "essenziale" ed "esistenziale," sensibile e ideale) che è essa stessa ben piú compiuta concreta e "reale"

della contraddizione denunciata da Feuerbach (l'uomo asservito ad un prodotto della sua autocoscienza) che rimaneva nei limiti della pura speculazione nonostante il conclamato "materialismo" del filosofo, la sua intenzionale riabilitazione della "sensibilità" ecc. Il vantaggio di Marx, ora, è dunque anche quello di togliere un tal contrasto insanato, fra un materialismo intenzionale ed uno spiritualismo della critica, col concepire l'uomo "totale," come uomo "sociale," e, nel momento della riappropriazione, il rapporto dell'uomo all'uomo come rapporto *generico concreto* che s'istituisce *in tutte* le manifestazioni umane ed assume, al suo fondamento, la perentorietà del "bisogno" dell'"altro uomo," dunque d'un "bisogno" *attivo*, positivo e non piú soltanto *carenziale* come era il bisogno degli utilitaristi e degli economisti classici: il "bisogno della ricchezza piú grande, dell'*altro* uomo," "passione-azione."

A conclusione, non poteva mancare anche una correzione della limitazione religiosa dell'umanismo di Feuerbach, ed una giustificazione *sociale* dell'autonomia essenziale dell'uomo e della critica del concetto di creazione:

"Un *ente* si stima indipendente solo appena sta sui suoi piedi, e sta sui suoi piedi appena deve la propria *esistenza* a sé stesso. Un uomo che vive per grazia di un altro si considera un essere dipendente. Ma io vivo completamente per grazia di un altro quando non solo gli sono debitore del mantenimento della mia vita, bensí anche quando è esso che ha *creato* la mia *vita*, quando esso è la *fonte* della mia vita; e la mia vita ha necessariamente un tale fondamento fuori di sé quando essa non è mia propria creazione. La *creazione* è quindi una rappresentazione molto difficile da scacciare dalla coscienza popolare. La sussistenza per opera propria della natura e dell'uomo le è *inconcepibile*, perché contraddice a tutte le *evidenze* della vita pratica. [...] Ma poiché, per l'uomo socialista, *tutta la cosiddetta storia universale* non è che la generazione dell'uomo dal lavoro umano, il divenire della natura per l'uomo, cosí esso ha la prova evidente, irresistibile, della sua *nascita* da sé stesso, del suo *processo di origine*. Poiché è divenuta praticamente sensibile e visibile l'*essenzialità* dell'uomo e della natura, ed è divenuto praticamente sensibile e visibile l'uomo per l'uomo come esistenza naturale e la natura per l'uomo come esistenza umana, risulta praticamente impossibile la questione di un ente *estraneo*, di un ente al di sopra della natura e dell'uomo; questione che implica l'ammissione dell'inessenzialità della natura

e dell'uomo. L'*ateismo*, come negazione di questa inessenzialità, non ha piú senso, perché esso è una *negazione di Dio* e pone l'*esistenza dell'uomo* mediante questa negazione. Ma il socialismo come tale non abbisogna piú di questa mediazione: esso parte dalla *coscienza sensibile teorica e pratica* dell'uomo e della natura come l'*essenziale*. Esso è la *positiva coscienza di sé*, non piú mediata dalla soppressione della religione, che ha l'uomo; come la *vita reale* è la positiva realtà dell'uomo, non piú mediata dalla soppressione della proprietà privata, dal *comunismo*. Il comunismo è la posizione come negazione della negazione, e perciò il momento *reale* — e necessario per il prossimo sviluppo storico — dell'umana emancipazione e restaurazione. Il *comunismo* è la forma necessaria e l'energico principio del prossimo avvenire; ma esso non è come tale il termine dell'evoluzione umana — la forma dell'umana società."[204]

La parte che maggiormente c'interessa di questo testo è, naturalmente, la sua conclusione, in cui è detto che come l'ateismo è la negazione della inessenzialità dell'uomo, quindi la "negazione della negazione" dell'uomo, di cui il "socialismo" non abbisogna piú, cosí il "comunismo" è la "negazione della negazione" dell'uomo, la negazione della proprietà privata, necessario per lo sviluppo storico, "energico principio" del prossimo avvenire, *ma non* un termine dell'evoluzione umana, prospettandosi anche una "vita reale" come "positiva realtà dell'uomo" che non avrà piú bisogno, al limite, di quella "negazione della negazione." Ora, ciò che è da rilevare in queste espressioni è che l'*apparente hegelismo* dell'uso del termine "negazione della negazione" non soltanto non conforta, ma addirittura confuta l'interpretazione abbastanza comune, onde anche per Marx il comunismo, come negazione della negazione e dunque conchiusione dialettica, *porrebbe termine alla storia*. Qui, invece, la negazione della negazione non ha affatto un valore *conclusivo*, circolare, quindi, a parlare in termini di reale competenza in fatto di hegelismo, *non ha affatto un senso hegeliano*, ma significa soltanto, letteralmente, soppressione d'una condizione di alienazione, di negazione. Di là da questo movimento di rovesciamento rivoluzionario delle condizioni dell'alienazione, *storicamente necessario* perché le condizioni dell'alienazione, *storicamente* sussistono, se c'è una prospettiva, diciamo, puramente assiologica, un'idea limite che si ponga oltre le attuali condizioni, essa è quella della "vita reale," cioè d'una "socialità immediata"

che realizzi, senza piú bisogno di mediazioni, il rapporto sociale di uomo ad uomo. Che nell'ulteriore pensiero di Marx quello che è ora detto "comunismo" rassomigli piuttosto alla "fase socialista," e quella che ora è detta "vita reale" alla "fase comunista" può esser soltanto una questione di analogie molto larghe, perché ci sarà di mezzo il materialismo storico e, soprattutto, la compiuta critica dell'economia politica, che colorerà ben piú distintamente queste prospettive. Comunque, l'analogia che può e deve esser mantenuta è quella d'un rifiuto di porre un limite alla storia, perché d'un tal rifiuto, che qui è espresso a chiare lettere, non c'è alcuna ragione di pensare che Marx si sia successivamente pentito.

Per quanto riguarda Hegel, poi, i *Manoscritti* ci danno ben piú che questa fuggevole *Kokettierung* nell'uso del termine di "negazione della negazione," perché si concludono con quella "dettagliata" critica della dialettica hegeliana che attende di essere da noi considerata. Prima, però, non mancheremo di presentare, in termini necessariamente riassuntivi, il contenuto del capitoletto su *Bisogno, produzione e divisione del lavoro*, e di quello, brevissimo, sul *Denaro*.

Partendo dalla nuova prospettiva della riappropriazione, e dalla "ricchezza di umani bisogni" che essa suscita nell'uomo totale, Marx ritorna alla critica della condizione estraniata affrontando il tema del *bisogno* come esso si presenta nella società borghese e nell'economia politica. Ed anzitutto rileva il "lenocinio" esercitato dal capitalista sul consumatore col suscitargli bisogni artificiali, e in generale l'estraneazione del bisogno portata alla massima acuizione come inarrestabile ed autoproducentesi *bisogno di denaro*: "Ogni uomo spera di creare all'altro un *nuovo* bisogno, per costringerlo a un nuovo sacrificio, per ridurlo in una nuova dipendenza e indurlo a un nuovo modo di *godimento* e però di rovina economica. [...] Con la massa degli oggetti cresce, quindi, il regno degli enti estranei cui l'uomo è sottomesso, e ogni nuovo prodotto è una nuova *potenza* di reciproco inganno e reciproco spogliamento. L'uomo diventa sempre piú povero come uomo, egli abbisogna sempre piú di *denaro* per impossessarsi di un ente ostile, e la forza del suo *denaro* cade precisamente in ragione inversa della massa della produzione, cioè cresce la sua indigenza col crescere della *potenza* del denaro. Il bisogno di denaro è quindi il vero bisogno prodotto dall'economia politica e l'unico che essa produca. [...] Da un lato, l'espansione dei prodotti e dei bisogni diventa

schiava *ingegnosa* e sempre *calcolatrice* di aspetti disumani, raffinati, innaturali e *immaginari*; [...]. E un eunuco non lusinga piú bassamente il suo despota, e non cerca con dei mezzi piú infami di eccitare la ottusa facoltà di godimento, per carpirgli un favore, di come l'eunuco dell'industria, il produttore, per carpire la moneta d'argento o cavar fuori l'uccellino d'oro dalle tasche del prossimo cristianamente amato [...] si piega ai capricci piú bassi dell'altro, fa da mezzano fra questi e il suo bisogno, eccita in lui desideri morbosi, spia ogni sua debolezza per poi chiedere il compenso per questo affettuoso servizio. Dall'altro lato, questa alienazione si mostra nel fatto che il raffinamento dei bisogni, e dei mezzi relativi, di una parte, produce la demoralizzazione bestiale, la completa semplicità rozza e astratta del bisogno, dell'altra parte; o piuttosto essa alienazione riproduce sé stessa semplicemente in senso contrario."

Le due "parti" sono le classi dei capitalisti e degli operai, ai quali ultimi "persino il bisogno d'aria libera cessa d'essere un bisogno," l'uomo ritorna ad abitare caverne, che "occupa solo precariamente" e dalle quali può esser espulso se non paga da un giorno all'altro. "Questo sepolcro deve *pagarlo*." Egli è privato dei suoi sensi, che non gli appartengono piú neppure "in guisa bestiale": "L'irlandese conosce solo il bisogno di *mangiare*, e veramente di *mangiar patate*, e anzi soltanto *patate con polmone*, la peggior specie di patate." Questa riduzione all'ottusità e al limite, questa soppressione del bisogno umano è del resto confermata dall'economista "quando riduce il bisogno dell'operaio al sostentamento piú indispensabile e miserabile della vita fisica, e la sua attività al movimento meccanico piú astratto," quando "*calcola* come norma, generale, la vita (l'esistenza) la piú *indigente* possibile [...] e ogni *lusso* dell'operaio gli appare riprovevole, e gli sembra un lusso tutto ciò che oltrepassa il bisogno piú astratto, si tratti di manifestazione spirituale passiva o attiva." "L'economia politica, questa scienza della *ricchezza*, è quindi a un tempo la scienza della rinuncia, della penuria, del *risparmio*, e giunge in effetti a *risparmiare* all'uomo persino il *bisogno d'aria pura* o di *movimento* fisico. Questa scienza della mirabile industria è a un tempo scienza di *ascesi*, e il suo vero ideale è l'avaro *ascetico* ma *usuraio* e lo schiavo *ascetico* ma *produttivo*." E dopo aver criticato le opposte, ma reciproche difese del lusso contro il risparmio e del risparmio contro il lusso da parte delle diverse scuole di econo-

misti (Lauderdale e Malthus da una parte, Say e Ricardo dall'altra), Marx accenna ad un tema che sarà oggetto di molte discussioni nell'ambiente dei critici del marxismo, tracciando avanti lettera le linee d'una difesa che è poi quella giusta, e cioè quello dei rapporti fra economia ed etica. Se io chiedo all'economista un giudizio sulla moralità del mio atto quando spingo una figlia alla prostituzione o "vendo un amico ai marocchini" attraverso il commercio dei coscritti, l'economista mi rinvia al giudizio delle "cugine," la morale e la religione, perché, se il mio atto è proficuo, le "sue leggi" non hanno nulla da obiettarmi. La morale e la religione m'impongono leggi opposte, ma ciò dipende dal fatto che sia con l'economia e sia con la morale e la religione borghesi, mi trovo in condizione di alienazione: "L'alienazione, nella sua essenza, implica che ogni sfera mi imponga una norma diversa e antitetica, una la morale, un'altra l'economia politica, perché ciascuna è una determinata alienazione dell'uomo e fissa una particolare cerchia dell'attività sostanziale estraniata e si comporta come estranea rispetto all'altra estraneazione." Michel Chevalier rimprovera a Ricardo di astrarre dalla morale: "Ma Ricardo lascia che l'economia politica parli la propria lingua, e se questa non è morale Ricardo non ci ha colpa." "Tuttavia, la relazione dell'economia politica alla morale, se non è arbitraria, accidentale, e quindi infondata e ascientifica, se non è ridotta a un'*apparenza*, ma bensí intesa come *essenziale*, può essere soltanto la relazione delle leggi dell'economia politica alla morale. Se questa relazione non ha luogo, o piuttosto ha luogo il contrario, che colpa ne ha Ricardo? Del resto, l'antitesi di economia politica e morale è solo un'*apparenza*, ed è un'antitesi e non lo è. L'economia politica le leggi morali le esprime semplicemente a *sua guisa*." Questo testo, dicevamo, prospetta la giusta soluzione del problema, che appare chiara ove appena non si dimentichi che l'"economia politica" è per Marx sempre l'economia *borghese*. Nella società borghese economia e morale cadono entrambe in condizione di estraneazione e pertanto, però, ciascuna deve prospettare e realizzare l'estraneazione a suo modo, ed in opposizione alla maniera in cui la realizza l'altra, e dunque le loro "leggi" devono venire a trovarsi in contrasto. Cosí, si potrebbe aggiungere, l'economia politica sanziona il rapporto d'estraneazione della proprietà privata, e la morale borghese codifica l'estraneazione d'un individualismo astratto. In regime d'estraneazione il contrasto è dunque insolubile, perché son

proprie di questo regime la dilacerazione e disunione di tutti gli elementi di vita. Il che, naturalmente, significa che la condizione di riappropriazione potrà, essa soltanto, eliminare la contraddizione nel senso della unità organica delle manifestazioni produttive e di vita dell'uomo: sí che la produzione materiale e la soddisfazione del bisogno naturale acquistino un *significato etico*, e reciprocamente le manifestazioni di vita spirituale e i rapporti fra gli uomini acquistino la concretezza e l'inderogabilità delle manifestazioni naturali.

Possiamo sorvolare sulle pagine che restano, che ripropongono in forma molto schematica e difficilmente riassumibile motivi che già conosciamo, presentano frequenti interruzioni e si concludono con un seguito di citazioni di economisti sulla divisione del lavoro, le quali dimostrano come, "circa questa *forma alienata e spogliata* dell'*umana attività in quanto attività generica*," essi siano "molto all'oscuro e in contraddizione." In effetti "la *divisione del lavoro* è l'espressione economica della *socialità del lavoro* nell'alienazione umana. Ossia, poiché il *lavoro* è soltanto un'espressione dell'attività umana nella espropriazione, della manifestazione della vita come espropriazione della vita, la *divisione del lavoro* non è anch'essa altro che la posizione *estraniata*, di espropriazione, dell'umana attività quale *reale attività generica* o *attività dell'uomo come ente generico*." Riportata anch'essa, dunque, al motivo del "lavoro alienato." È naturale che dovremo attendere una piú compiuta critica dell'economia politica per saperne di piú. Anche il capitoletto sul *Denaro*, che segue, finisce con l'allineare citazioni da Goethe e da Shakespeare, sul tema della potenza dell'oro e sulla considerazione fondamentale che "il *denaro*, poiché possiede la *proprietà* di comprar tutto, la proprietà di appropriarsi di tutti gli oggetti, è cosí l'*oggetto* in senso eminente. L'universalità della sua *proprietà* è l'onnipotenza del suo essere; esso vale quindi come ente onnipotente... Il denaro è il *lenone* fra il bisogno e l'oggetto, fra la vita e il mezzo di vita dell'uomo. Ma *ciò* che mi media la *mia* vita mi media anche l'esistenza degli altri uomini. Questo è l'*altro* uomo per me."[205] Mancano accenni piú specifici di critica economica.

## 3. *I Manoscritti del '44. La "Critica della dialettica hegeliana"*

Nell'economia della nostra ricerca l'ultimo capitolo del terzo Manoscritto, intitolato (e stavolta, come sappiamo, su indicazione di Marx) *Critica della dialettica e della filosofia hegeliana in generale*, ha certo un'importanza decisiva, e non possiamo esimerci dal dovere di considerarlo molto dettagliatamente. Quanto al punto di vista dal quale lo tratteremo, esso può essere — fortunatamente — quello a cui tutta la nostra indagine ci ha condotto, e cioè una prospettiva rigorosamente unitaria, che non può piú — neppure se lo volesse! — prescindere dall'intero svolgimento del pensiero di Marx fino a questo momento. Il che serve, da un lato, a localizzare questa critica (molto conosciuta, forse, nella sua lettera ma non altrettanto nelle sue connessioni col resto) nella fase di sviluppo che le è propria, quella dell'"umanismo positivo" di cui abbiamo conosciuto i piú essenziali documenti; e dall'altro, a non dimenticare di connettere la presente critica marxiana di Hegel con i piú importanti tentativi critici precedenti, primo fra tutti la *Critica del diritto statuale hegeliano*, che forma, del capitolo di cui ora ci occupiamo, la controparte reciproca piú essenziale: e non tanto per le conclusioni piú o meno differenti, per la maggiore o minore severità verso Hegel, quanto per il differente atteggiamento metodologico, che nella *Kritik* s'impegna nella disarticolazione critica del testo hegeliano in tutti i dettagli, per derivarne, a diversi livelli, inferenze generalissime di metodologia logica: cercando di cogliere, dunque, il nesso di forma e contenuto, di "principio" e di "esecuzione," e di giudicarne la validità funzionale con un atteggiamento abbastanza distaccato, cioè non *immediatamente impegnato* a trarre, da un simile giudizio, urgenti conclusioni a proposito d'una propria linea già distintamente delineata e già consapevolmente scelta; qui, nei *Manoscritti*, il discorso torna a vertere sul "principio," cioè sulla dialettica, ma ciò che conta di piú non è tanto di scoprire il segreto dei vizi logici, o funzionali, dello sviluppo del sistema (in questo senso le acquisizioni della *Kritik* non vengono affatto dimesse da Marx), quanto di sapere quali elementi del "principio" si siano già rivelati utilizzabili, e in qual senso e mediante quali trasformazioni, in quel complesso sistematico che Marx ha già tracciato ed alle cui linee fondamentali non può piú rinunciare. Il che non significa affatto

che Marx sia qui "piú hegeliano" o "piú indulgente" verso Hegel che non nella *Kritik* (anche qui la critica diretta determinatamente all'oggetto, la dialettica nella sua formulazione hegeliana e nella sua funzionalità sul sistema, è severissima, anche qui il *blocco unitario* di principio e sistema, la filosofia hegeliana nella sua *distintiva fisionomia storica*, sono radicalmente rifiutati), bensí che, alla fine, qui si tratta meno d'un giudizio su Hegel che d'un giudizio su alcuni concetti chiave, soprattutto quelli di *alienazione* e *riappropriazione*, che Marx s'è trovato a dover riutilizzare; e d'un giudizio distintivo, che metta in luce a quali condizioni tali concetti chiave siano riutilizzabili, e che cosa occorra per evitare una loro utilizzazione come quella di Hegel, che gli ha impedito il raggiungimento di conclusioni accettabili e valide. Ma è ormai tempo di passare ad un piú concreto esame del testo.

Anche questo capitolo, come tutta l'opera, incomincia con un giudizio sulla Sinistra hegeliana, all'interno della quale Marx tiene a distinguere Strauss e Bauer, che nonostante le loro pretese critiche non sono usciti dallo hegelismo e non sono riusciti a porsi in un rapporto critico con la filosofia e la dialettica di Hegel, da Feuerbach, che invece ha "sradicato la vecchia dialettica e filosofia." Mostrato, con una citazione dal *Cristianesimo scoperto* il perdurante hegelismo di Bauer, Marx conclude sulla "critica critica," che "dopo che essa, nella sua boria spiritualistica, ha ridotto tutto il movimento della storia al rapporto fra sé stessa e il resto del mondo, che di fronte ad essa rientra nella categoria della 'massa,' e ha risolto tutte le antitesi dogmatiche nell'*unica* antitesi dogmatica della propria saggezza e dell'insipienza del mondo, del Cristo critico e dell'umanità come '*folla*'; dopo che essa ha dimostrato ogni giorno e ora la propria eccellenza con l'aspiritualità della massa; dopo che essa ha annunciato il *giudizio finale* critico nella figura dell'approssimarsi del giorno in cui l'intera umanità decaduta si adunerà di fronte ad essa, che la dividerà in gruppi, ciascuno dei quali riceverà il suo certificato di povertà; dopo che essa ha lasciato imprimersi la sua sublimità sui sentimenti umani e sul mondo, sui quali troneggiando in un'augusta solitudine essa fa risonare dalle sue labbra sarcastiche di tempo in tempo il riso degli dei olimpici; dopo tutti questi atteggiamenti divertenti dell'idealismo (dei giovani hegeliani) spirante sotto le spoglie della critica, esso idealismo non ha nemmeno una volta espresso l'idea che ora bisognava spiegarsi criticamente con la propria madre, la

dialettica hegeliana, e nemmeno ha saputo indicare alcun suo rapporto critico con la dialettica feuerbachiana. Contegno completamente acritico verso di sé."[206]

Non si può dire che questa pagina non caratterizzi efficacemente i limiti della posizione assunta da Bauer specialmente dopo la sua esclusione dall'insegnamento. Se però questa descrizione resta in termini generali e non dà una risposta critica a ciò che ha soltanto rappresentato, né una elaborazione di motivi filosofici, la successiva contrapposizione di Feuerbach a Bauer è il primo testo impegnativo di questo capitolo, e sollecita una lettura ben diversa:

"*Feuerbach* è il solo che sia in un rapporto *serio* e *critico* con la dialettica hegeliana, e che abbia fatto delle vere scoperte in questo campo e sia insomma il vero vincitore della vecchia filosofia. La grandezza dell'opera e la tacita semplicità con cui Feuerbach l'ha data al mondo stanno in un contrasto singolare con l'inverso contegno altrui.

"Il contributo grande di Feuerbach è:

1) l'aver provato che la [vecchia] filosofia non è altro che religione trasposta in pensieri e sviluppata col pensiero; e che, dunque, è un'altra forma e un altro modo dell'alienazione dell'essere umano, da condannare parimente;

2) l'aver fondato il *vero materialismo* e la *scienza reale*, facendo parimente del rapporto sociale 'dell'uomo con l'uomo' il principio fondamentale della teoria;

3) l'aver contrapposto alla negazione della negazione — che afferma di esser l'assoluto positivo — il positivo riposante su sé stesso e su sé stesso positivamente fondato.

"Feuerbach spiega la dialettica hegeliana (e con ciò fonda il suo punto di partenza dal positivo, dal sensibile-certo) nella maniera seguente:

"[in primo luogo], Hegel parte dall'alienazione (in termini logici: dall'infinito, dall'universale astratto), dalla sostanza, dall'astrazione assoluta e fissa; cioè, in termini popolari, parte dalla religione e teologia;

"in secondo luogo, sopprime l'infinito e pone il positivo, il sensibile, il reale, il finito, il particolare (filosofia come soppressione della religione e della teologia);

"*in terzo luogo*, sopprime anche il positivo, restaura l'astrazione, l'infinito: restaurazione della religione e della teologia.

"Feuerbach concepisce, dunque, la negazione della negazione *solo* come la contraddizione della filosofia con sé stessa, come la filosofia che afferma la teologia (la trascendenza ecc.) dopo averla negata, e l'afferma dunque in contrasto seco stessa.

"La posizione o autoasserzione e autoconferma, ch'è contenuta nella negazione della negazione, è [da lui] intesa come una posizione non ancora sicura di sé, affètta però dal suo contrario, di sé stessa dubitosa e però bisognosa di prova, e dunque incapace di dimostrar sé stessa mediante la sua esistenza come una posizione inconfessata; e perciò le è contrapposta direttamente e immediatamente la posizione sensibilmente certa, su sé stessa fondata.

"Ma in quanto Hegel ha concepito la negazione della negazione, secondo il rapporto positivo, che vi si trova, come il verace e solo positivo, e secondo il rapporto negativo, che vi si trova, come l'unico verace atto e atto di autoaffermazione di ogni essere, egli ha soltanto trovato l'espressione *astratta*, *logica*, *speculativa*, del movimento della storia, che non è peranco la storia *reale* dell'uomo come soggetto supposto, ma soltanto *atto creazionistico*, *storia originaria* dell'uomo. Spiegheremo sia la forma astratta sia la differenza che questo movimento ha presso Hegel, in contrasto alla critica moderna del medesimo processo nell'*Essenza del Cristianesimo* di Feuerbach; o piuttosto spiegheremo la forma *critica* di questo movimento peranco dogmatico in Hegel."[207]

La prima impressione del lettore di questo testo può esser quella che Marx abbia esagerato, stavolta, nelle sue lodi di Feuerbach, specialmente nel punto 2) che appare contrastare troppo con la successiva critica delle *Tesi*. Noi, però, dobbiamo metter per un momento da parte questa questione, che riguarda il contributo positivo di Feuerbach alla costruzione d'una "nuova filosofia," e non direttamente il rapporto di Feuerbach con la dialettica hegeliana, l'argomento che invece dobbiamo considerare per primo. Marx, dunque, al riguardo incomincia con l'accettare l'identificazione feuerbachiana della filosofia speculativa con la teologia, e di entrambe come forme d'alienazione "da condannare parimente"; e in secondo luogo (al n. 3) riconosce a Feuerbach il merito d'aver sostituito il "vero positivo," "riposante su sé stesso e positivamente fondato," all'"assoluto positivo" di Hegel come "negazione della negazione," o conclusione del processo dialettico. Ed al chiarimento di questo punto dedica, in fondo, tutta la restante parte del testo. Schematizzando, ma in sostanza giustamente, una

critica che in Feuerbach è alquanto piú libera e distesa, Marx attribuisce a Feuerbach la seguente critica dello schema dialettico hegeliano: il punto di partenza di Hegel, cioè il primo momento della dialettica hegeliana, non è il determinato, il particolare, bensí è l'infinito immediato, l'unità indifferenziata, mentre il particolare e determinato è collocato da Hegel nel secondo momento, e quindi identificato con l'alienazione, con la negazione del primo momento; infine, la "negazione della negazione," negando direttamente il secondo momento, cioè il particolare e determinato, restituisce il primo, l'unità, l'infinito, che solo attraverso questo procedimento appare a Hegel non piú indifferenziato, bensí mediato, organico. Ma nella realtà, il primo momento della dialettica hegeliana era esso stesso il risultato dell'alienazione del particolare, del solo vero positivo, come l'infinito della religione è l'alienazione della determinatezza reale umana, della vera "positività" dell'uomo. Dunque, Hegel rovescia il rapporto reale, *parte da un'alienazione* (l'infinito, l'assoluto), nega la vera realtà positiva (il particolare, il determinato, il sensibile) e nel terzo momento non fa che confermare e restituire definitivamente l'alienazione iniziale. D'altra parte, poiché il primo momento era, come affermazione immediata dell'infinito e dell'assoluto, il momento teologico, e poiché il secondo è pur sempre negazione del primo, ne risulta che Hegel prima afferma la teologia, poi la nega, e infine la riafferma definitivamente. Feuerbach, quindi, "concepisce la negazione della negazione *solo* come contraddizione della filosofia con sé stessa": il "solo," sottolineato da Marx, è la parola piú importante di questo testo perché dimostra che secondo Marx siamo qui di fronte *al limite* di Feuerbach: di concepire la contraddizione hegeliana *solo* come una contraddizione *filosofica*, e di pensar di risolverla contrapponendo al "positivo" dialettico di Hegel la "posizione sensibilmente certa, su sé stessa fondata." Questa sostituzione era certamente un merito di Feuerbach, ma a Marx pare che *non basti*, o almeno che non si tratti di contrapporre due diversi concetti del positivo e, soprattutto, che la contraddizione di Hegel *non sia soltanto una contraddizione della filosofia con sé stessa.* Nonostante il precedente riconoscimento, Marx è forse meno lontano dalle *Tesi* di quanto potesse sembrare a prima vista.

La soluzione è accennata, o meglio "promessa" nell'ultimo capoverso. La contraddizione non riguarda soltanto la "filosofia," ma piuttosto il rapporto fra la filosofia e la realtà, anzi fra una

concezione "filosofica" nel senso di "speculativa," idealistica, *della storia*, ed una considerazione *reale*, cioè critica, della storia stessa. Concependo la "negazione della negazione," "secondo il rapporto positivo che vi si trova" (perché, logicamente, è vero che due negazioni affermano) come "il solo positivo," e "secondo il rapporto negativo che vi si trova" (perché una tale positività è pur fatta di negazioni) come l'unico atto di *autoaffermazione* di ogni essere, Hegel s'è realmente *rivolto a considerare la storia*, ma l'ha considerata in termini speculativi, astratti, logici, escludendo qualsiasi positività che non fosse mediazione logica, o meglio ancora, *automediazione logica*, e dunque precludendosi la strada a comprendere "la storia *reale* dell'uomo come soggetto supposto" e condannandosi a considerare la storia solo in un suo preteso fondamento metafisico, nella sua metafisica possibilità originaria, come *Erzeugungsakt*, ed *Entstehungsgeschichte*, come *atto di produzione* e *storia della origine* dell'uomo. In definitiva, come una storia di cui *l'uomo non è il vero soggetto* ma è piuttosto *un prodotto*, come la storia dell'Assoluto che ad un certo punto del suo sviluppo produce, emette da sé l'uomo ed il suo sviluppo. Marx promette infine di spiegare "la forma critica" di questo movimento che in Hegel è dogmatico. Questa frase ricorda molto da vicino il celebre "nucleo razionale" della dialettica di cui si parla nell'ancor piú celebre *Poscritto*: questo "movimento dogmatico," con opportune correzioni, può assumere una forma *critica*: la storia concepita come "autoproduzione dell'uomo." Quante cose si debbano correggere e "rovesciare" nella formulazione dialettica di Hegel per ottenere questo risultato, è ciò che Marx promette di spiegare. Fin da questo momento possiamo però supporre che a tal fine si debba, se non altro, rinunciare all'Assoluto-Soggetto, e di conseguenza allo stesso schema della dialettica di Hegel, e soprattutto alla coincidenza, in essa, di necessità logica e necessità reale, ed alla deduzione della "libertà" dall'incontro di queste due forme di necessità teoretica assoluta: e infine e conseguentemente, alla "circolarità" e conclusione del movimento. Che cosa resti, poi, di autenticamente e definitivamente hegeliano dopo una simile operazione, lo lasciamo stabilire ai sostenitori della "continuità."

Prospettato in termini cosí sintetici, densi ed anche involuti il compito della sua ricerca, Marx crede necessario "uno sguardo al sistema hegeliano," a cominciare dalla *Fenomenologia*, "vero luogo di nascita e arcano della filosofia di Hegel." E in sede di

storia delle interpretazioni dello hegelismo non dimenticheremo che ci troviamo nel 1844, e che quindi ad aver acquisito una conoscenza cosí approfondita ed una comprensione cosí lucida di quest'opera, come quelle che ci saranno rivelate dal seguito, Marx si trova ad essere pressoché il solo, anche mettendo in conto i discepoli ripetitori. Dopo aver tracciato lo schema della *Fenomenologia* Marx intraprende invece, in questi termini, una considerazione generalissima del sistema:

"Come l'*Enciclopedia* di Hegel comincia con la logica e termina col *pensiero puro*, *speculativo*, e col *sapere assoluto*, con lo spirito autocosciente, autoconoscente, filosofico o assoluto, cioè superumano, astratto, cosí l'intera stessa Enciclopedia non è che l'*essenza dispiegata* dello spirito filosofico, la sua auto-oggettivazione. Cosí come lo spirito filosofico non è che lo spirito pensante del mondo dentro la sua autoalienazione, cioè lo spirito alienato astrattamente comprensivo di sé. La *Logica*: la *moneta* dello spirito, il *valore* speculativo, *di pensiero*, dell'uomo e della natura — la loro essenza divenuta completamente indifferente a ogni reale determinatezza e però divenuta irreale — il *pensiero alienato*, quindi astraente dalla natura e dall'uomo reale; l'*astratto* pensiero. L'*esteriorità di questo astratto pensiero*... la *natura*, com'essa è per questo astratto pensiero. Essa gli è esterna, è la sua perdita ed esso la considera anche come esterna, come pensiero astratto, ma alienato pensiero astratto. Infine, lo *spirito*, questo pensiero ritornante nel suo luogo di nascita, che, quale spirito antropologico, fenomenologico, psicologico, etico, artistico-religioso, vale pur sempre soltanto per sé stesso, fino a che finalmente come sapere *assoluto* si trovi e si rapporti a sé nello spirito ormai assoluto, cioè astratto, e attinga la sua consapevole, adeguata esistenza. Poiché la sua reale esistenza è l'*astrazione*."[208]

Marx comincia col pagare il proprio debito verso Feuerbach, in quanto inizia la sua considerazione del sistema hegeliano sotto l'insegna del motto feuerbachiano: "Astrarre è alienare." L'*Enciclopedia*, cioè il sistema di Hegel, che "comincia con la logica" e termina con lo spirito assoluto, "cioè superumano, astratto," "non è che l'essenza dispiegata dello spirito filosofico," la sua "autooggettivazione," cioè la sua realizzazione per mezzo di sé stesso; e lo spirito filosofico è "lo spirito alienato astrattamente comprensivo di sé," cioè lo spirito alienato che comprende astrattamente, cioè in guisa alienata, all'interno della propria alienazione, sé

stesso. Anzi, Marx aggiunge subito di suo un'immagine molto suggestiva che porta a molto maggior concretezza ed evidenza l'intuizione di Feuerbach, e che quest'ultimo difficilmente avrebbe saputo trovare: astrarre è estraniare, nel senso in cui una cosa reale può esser *espressa*, e dunque esaurita nella sua essenza, in termini del tutto diversi da quelli che la costituiscono, cioè in termini di *valore economico*, in termini di quello che nel *Capitale* sarà detto "equivalente generale," cioè *denaro*. Venti braccia di tela = due sterline: venti braccia di tela in termini di "valore" *non sono altro* che due sterline; la loro struttura fisica, che può interessare lo scienziato, la loro destinazione, che interessa l'artigiano, il loro valore d'uso, che interessa chi le utilizza, sono cancellati di fronte all'astratto "valore" *ut sic*, che esprime esaustivamente l'essere della tela (che poi il valore sia lavoro umano, questo ora non c'entra col paragone di Marx). Cosí l'uomo e la natura sono concepiti, da Hegel, in termini di pensiero: cosí è concepita la loro *essenza*, che pertanto "è divenuta completamente indifferente a ogni reale determinatezza," è stata *tratta fuori* dal suo essere concreto, quindi, in pari tempo, ed è precisamente la stessa cosa, *astratta* e *alienata*. Si obietterà che Marx ha detto che questa "moneta dello spirito" è la *Logica*, ma che la *Logica* parla di concetti, e non dell'uomo e della natura; ma Marx ha già denunciato, fin dall'inizio, il carattere panlogistico del sistema hegeliano, e cioè il fatto, appunto, che Hegel concepisce tutta la realtà *nei termini della Logica* e secondo il condizionamento dei fondamenti logici del sistema; e la natura, come sappiamo, è precisamente la conclusione della Logica come estraneazione dell'Idea. Mentre d'altra parte è chiaro che il carattere alienante non riguarda *la logica* in generale, cioè il tentativo di concepire la realtà in termini logici (ché del resto non la si potrebbe *concepire* se non in termini di concezione, cioè di *concetto*), bensí la Logica di Hegel, la logica speculativa o idealistica, che prefissosi il compito dell'assoluta comprensione della totalità, deve *esaurire* ogni considerazione della realtà, quindi anche della natura e dell'uomo, in termini logici, *tradurre definitivamente* gli esseri reali nel loro concetto: e tutto questo Marx lo dirà con grande chiarezza nella *Introduzione* del '57. Il secondo contributo originale di Marx, di là da Feuerbach, è qui ancora soltanto un accenno che verrà sviluppato nell'immediato seguito, e consiste nel considerare il pensiero speculativo non soltanto come *alienante*, ma esso stesso

come *alienato*, cioè soggiacente ad una condizione di alienazione che è essa a provocare il suo comportamento. Il che, poi, finisce col comportare che astrarre è alienare soltanto nel senso che l'astrarre denuncia, rivela una condizione di alienazione che non si esaurisce nell'atto di astrazione, ma che in sostanza è stata provocata da ragioni diverse, onde l'*alienazione umana* non dipende da ragioni filosofiche, né è una questione di filosofia, come credeva Feuerbach, se non nel senso che la filosofia, rettamente intesa, la filosofia del "Nuovo Testamento" (che poi sarà la concezione materialistica della storia e la teoria rivoluzionaria) ne spiega l'origine e il procedimento e ne apre la prospettiva dell'abolizione.

"Un doppio errore in Hegel.

"Il primo si manifesta in guisa chiarissima nella *Fenomenologia*, questo luogo di nascita della filosofia hegeliana. Se Hegel, per esempio, considera la ricchezza, la potenza dello Stato ecc., come l'essenza alienata dell'ente *umano*, ciò accade soltanto per la loro forma di pensieri... si tratta di enti del pensiero — quindi meramente di un'alienazione del pensiero filosofico *puro*, cioè astratto. L'intero movimento finisce, perciò, col sapere assoluto. Ciò da cui questi oggetti sono alienati e a cui stanno di fronte con pretesa di realtà è appunto il pensiero astratto. È il *filosofo* — dunque proprio un'astratta figura dell'uomo estraniato — che si pone come la *regola* del mondo alienato; tutta la *storia dell'alienazione* e tutta la *revoca* dell'alienazione non è, dunque, che la *storia della produzione* del pensiero astratto, cioè assoluto, del pensiero logico, speculativo. L'*alienazione*, che costituisce dunque il vero interesse di questo annullamento e del superamento di esso, è l'opposizione di *in sé* e *per sé*, di *coscienza* e *autocoscienza*, di *oggetto e soggetto*: cioè l'opposizione, entro il pensiero stesso, di pensiero astratto e realtà sensibile o sensibilità reale. Tutte le altre opposizioni e tutti gli altri movimenti di queste opposizioni sono soltanto l'*apparenza*, l'*involucro*, la forma *essoterica* di queste opposizioni unicamente interessanti, che costituiscono il *senso* delle altre, profane, opposizioni. Ciò che vale come la essenza posta e da sopprimere dell'alienazione non è che l'ente umano si *oggettivi disumanamente* in opposizione a sé stesso, ma bensí ch'esso si *oggettivi* a *differenza* e in *opposizione* dell'astratto pensiero."[209]

Quando, nel primo volume, abbiamo considerato la dialettica di "Stato e Ricchezza" e, in generale, la dialettica della *Bildung*,

e ne abbiamo concluso che quello di Hegel è uno storicismo "mistificato" perché, *pur prendendo ad oggetto la storia reale* e pur offrendo motivi molto perspicui alla comprensione storica (ma anche su questo aspetto, fra non molto, Marx saprà dirci qualcosa di molto preciso), fa muovere la storia sempre in direzione della sua riduzione metafisica, non facevamo altro che applicare e sviluppare il criterio formulato da Marx all'inizio del testo che abbiamo ora letto, del quale i marxisti che non si sono persuasi della nostra interpretazione d'allora dovrebbero decidersi a contestare la validità. Noi abbiamo, allora, rilevato come l'intero sviluppo della storia moderna, Rivoluzione francese compresa, non servisse che a preparare il "passaggio nella nuova terra" della filosofia kantiana e poi romantica e infine hegeliana; qui Marx è piú sbrigativo, e dice, come è vero, che tutto il movimento va a finire nel "Sapere assoluto." Ma non basta denunciare la metafisicizzazione hegeliana della storia. Questa comporta, in piú (e naturalmente l'abbiamo notato anche allora), un equivoco sostanziale proprio a proposito dell'alienazione. Hegel, infatti, considera il movimento della *Bildung* come una sfera dell'alienazione, e coglie il *carattere alienante* della "Ricchezza," cioè del dominio economico che s'impone su quello politico: egli quindi "considera la ricchezza, la potenza dello Stato ecc., come l'essenza alienata dell'ente *umano*." Pure, però, egli assume questi elementi non nella loro forma reale, storica, ma "nella loro forma di pensieri," li considera come enti di ragione, e questo non tanto nel rivestimento metafisico o simbolico dell'espressione, s'intende, ma nella sostanza, come è dimostrato *dalla risoluzione del movimento storico nella sfera della filosofia*. Col far questo egli ha pertanto *tratto fuori ed alienato* (*astrazione ed alienazione* ci è divenuta addirittura un'endiadi, ma in realtà non è cosí) questi elementi dalla loro concreta realtà storica, per considerarli, com'è di regola in regime di alienazione, un "esser per altro," un *essere per* lo sviluppo dello Spirito, *cioè* del pensiero speculativo.

Nascono, però, qui due obiezioni che non ci possiamo nascondere, e che prospettiamo subito senza però assicurare al lettore di poterle risolvere immediatamente, ché anzi il loro nodo alquanto complesso potrà esser sciolto da noi soltanto alla fine. E cioè 1) Se l'alienazione è qui la deformazione in senso astratto di elementi storici concreti, allora essa è operata da Hegel nei riguardi di *tutta la storia*, antica, medievale, moderna e a lui con-

temporanea. Ma allora che cosa significa il suo merito d'aver, comunque, individuato esattamente il carattere alienato di quella sezione di storia che egli fa specificamente rientrare nella sfera dell'alienazione, la storia descritta, metafisicamente quanto si voglia, nella sezione della *Bildung* (e cioè, come sappiamo, dalla origine delle monarchie nazionali alla Rivoluzione francese)? "Ricchezza, potenza dello Stato" sono "l'essenza alienata dell'ente *umano*" in ogni momento della storia (e in questo caso anche Marx seguirebbe Hegel nel tradurre la storia in termini simbolici) oppure soltanto o soprattutto, o *in un qualche modo specifico*, nel periodo trattato da Hegel? E in questo ultimo caso, piú probabile, qual è il criterio di questa determinazione, e come mai Hegel, pur metafisicizzando la storia, ha finito con lo stabilire giustamente questa "era dell'alienazione"? 2) Il concetto, la categoria stessa dell'alienazione di cui Marx si serve ora come si è servito nella individuazione del "lavoro alienato," cioè nel suo primo passo concreto ed efficiente sulla via d'una critica dell'economia politica e della società moderna, questa categoria che ora egli apertamente rivolge contro Hegel stesso, non è forse il concetto centrale della dialettica di Hegel? Ed anche se Hegel, come abbiamo visto a proposito dei suoi scritti giovanili, non ha inventato o scoperto questa categoria, non è stato forse il suo primo e massimo teorico? E poi Marx non sapeva nulla degli scritti giovanili di Hegel e del suo eventuale processo alla conquista di questa categoria: per Marx lo scopritore dell'alienazione è Hegel. Con quale diritto e con quale metodo può ora egli rivolgere a Hegel una critica imperniata proprio, funzionalmente, su una categoria squisitamente hegeliana? Non resta dunque un essenzialissimo residuo hegeliano anche nella critica — e dunque nel fondamento filosofico — di Marx? E come si potrà allora parlare, come noi facciamo, di dialettiche diverse? E infine, quale ruolo potranno giocare, nella determinazione e soluzione di questo problema, le piú evidenti differenze fra il pensiero di Hegel e quello di Marx, la polarità di accettazione-trasformazione del mondo e la concezione della totalità? Come si vede, siamo ritornati ancora una volta al centro di tutta la nostra ricerca, e non potrà meravigliare che questo ci sia capitato ora, a proposito di uno dei testi dai quali piú che mai potremo derivare l'opinione dello stesso Marx al riguardo. Se, però, è proprio questo, cioè ascoltare il parere di Marx, ciò che ora dobbiamo fare, ci converrà non tentare ancora uno sviluppo

di questi problemi che sia indipendente dal suo testo, ma piuttosto di ritornare ad esso per coglìervi, fra l'altro, anche le risposte che cerchiamo ai quesiti che, comunque, abbiamo già formulati.

Il testo che abbiamo letto non ci offre ancora, come dicevamo, la soluzione di quei problemi, ma ci dice già qualcosa di molto importante in ordine alla loro impostazione. Il filosofo (speculativo), cioè "proprio un'astratta figura dell'uomo estraniato," è lui a "porsi come la regola del mondo alienato." E questo nel senso che *per lui* e *nella sua opera* "tutta la storia dell'alienazione" e della sua "revoca," cioè della connessa riappropriazione, "non è che la storia del pensiero astratto." Dunque, il filosofo speculativo, che pretende ad una comprensione assoluta, totale e unitaria della realtà, cioè ad una riduzione di *tutta la realtà* in termini di pensiero (e se non fa questo non si tratta d'un filosofo *speculativo*, cioè d'un "filosofo" *tout court*, secondo la terminologia attuale di Marx, che identifica ora il "filosofo" con l'"ideologo") è lui ad esser un'"astratta figura" dell'*uomo estraniato*. Il filosofo appartiene al suo tempo, ed il suo tempo è quello dall'alienazione reale, è quello del dominio del rapporto di proprietà privata (lavoro-capitale). Quindi, egli è alienato come il suo tempo e come la società alla quale appartiene. Ma lo è in un modo particolare: il filosofo non è un "uomo alienato" nel senso d'essere un operaio dell'industria moderna, bensí nel senso d'essere l'autore d'un riflesso teorico della *regola* dell'alienazione. Egli riflette la condizione di alienazione *trasformandola in una legge filosofica*, ponendosi — in quanto estraniato — come la *regola del suo mondo*, che è il mondo dell'alienazione. Egli fa della condizione di estraneazione la legge normale, regolativa, positiva del mondo. E questo non certo col predicare *direttamente ed immediatamente* l'asservimento dell'uomo come suprema legge morale, ma riducendo la realtà al suo senso concettuale, astratto, predicando che la realtà si riduce al pensiero, quindi capovolgendo la realtà e facendola "camminare sulla testa." Ma a questo punto è evidente che noi non possiamo piú connettere questo senso generalissimo e *teorico* dell'alienazione (ridurre la realtà al suo concetto) ed il suo senso pratico ed etico (asservire l'uomo, espropriandolo delle sue "forze essenziali") se non a patto di ricordare che quella riduzione della realtà al pensiero non dipende direttamente da altro che dalla pretesa di comprensione assoluta e totale del mondo, e dall'assegnazione, alla filosofia, del compito di comprendere in senso totale

ed assoluto "ciò che è," di *non far altro che* comprendere assolutamente e totalmente ciò che è, cioè di *accettare* le condizioni di fatto per appropriarsene teoricamente scoprendo il segreto della loro assoluta necessità nella connessione provvidenziale dell'Intero. È dunque, in un primo momento, una questione di prospettiva: il filosofo, alienato come il suo tempo, messo "testa in giú" come il suo mondo, e deciso a *comprenderlo* e pertanto a giustificarlo assolutamente, non può che assumere la regola della estraneazione come la regola della comprensione del mondo e dunque presentare le condizioni estraniate come condizioni normali, speculativamente giustificate. Ma da che cosa nasce la stessa pretesa di comprensione assoluta e totale del mondo? È essa la causa della accettazione e dunque della convalida del mondo estraniato, o non nasce, piuttosto, essa pretesa, come una conseguenza della condizione obiettiva di estraneazione? *Potrebbe* il filosofo, in condizioni di estraneazione, non costruire un corrispondente sistema della estraneazione, riducendosi a ridurre la realtà al pensiero, traducendo la realtà in termini spirituali e lasciando da parte, anzi interpretando alla rovescia quella positività del reale, e della realtà dell'uomo, che gl'imporrebbero invece di assumere l'atteggiamento opposto, cioè un atteggiamento critico e rivoluzionario? Può il filosofo in quanto tale, e prima della sua scelta *filosofica* (non tutti i filosofi, anche al tempo di Hegel, erano filosofi "speculativi") sfuggire al destino di diventare una espressione teorica del mondo estraniato? E infine, come ha potuto sfuggirvi Marx, che pure non era al di fuori del mondo, e non era neppure un operaio dell'industria che potesse derivare dalle ferite della sua carne la forza della disperazione atta a fargli capire la verità dell'alienazione e la necessità del capovolgimento?

Il lettore avrà già rilevato che con questi ultimi interrogativi siamo andati al di là del testo che stiamo esaminando, e siamo entrati in questioni che appartengono alla problematica della concezione materialistica della storia. Ma giunti a questo punto non possiamo fermarci, e non tanto per non arrestare una corrente problematica che voglia, di per sé, uno sbocco risolutivo, quanto perché proprio Marx ha già iniziato uno sviluppo che lo condurrà al materialismo storico, del quale non mancano qui, nello sfondo, elementi d'anticipazione, e che comunque, in quanto punti terminali dello sviluppo, devono esser tenuti presenti da noi proprio perché possiamo misurare il progresso di lui nella loro direzione.

L'ultima domanda che ci siamo posti è una delle piú difficili proprio in sede di materialismo storico, come quella che si chiede quale sia la posizione della concezione stessa nel rapporto di struttura e sovrastruttura: essa, che afferma la condizionalità della struttura economica, non è certo una produzione economica, bensí una produzione concettuale, sovrastrutturale. Ma non è questa, allora, un'eccezione alla regola proprio nel momento della sua formulazione? È lo sviluppo della produzione ad aver sollecitato il nascere della teoria della sua condizionalità determinante, oppure tale condizionalità consegue alla sua formulazione? Evidentemente, il secondo caso contraddirebbe a tutta la teoria, e per di piú significherebbe che la condizionalità economica nasce, a un certo punto della storia, per decreto filosofico. Quindi l'ipotesi vera è la prima. Ma storicamente Marx ed Engels non erano dei "lavoratori alienati," bensí degl'intellettuali, che a un certo punto sembrano aver formulato la teoria del condizionamento della *loro* attività da parte d'un mondo ad essi estraneo. Ora, tutto lo sviluppo di Marx che abbiamo finora seguito ci pare che offra già gli elementi piú essenziali per risolvere questo problema, e ciò per due ragioni: 1) da un punto di vista teoretico, la condizionalità della struttura sulla sovrastruttura non significa determinazione rigida ed in una sola direzione (ed è per questo che usiamo qui il termine piú generale di "condizionalità" a preferenza di quello di "condizionamento"). L'unità essenziale di teoria e prassi come manifestazione dell'essere dell'uomo, che proprio i *Manoscritti* hanno tentato di chiarire ad un livello già molto approfondito, comporta quella reciprocità di condizionamento su cui lungamente hanno insistito Marx ed Engels in sede di chiarimento della loro concezione, onde se è vero che la struttura condiziona la sovrastruttura è anche vero che quest'ultima reagisce a determinare gli ulteriori sviluppi della struttura stessa. Di conseguenza, quando l'attività teoretica si fa critica ed autocritica, quando essa impara a misurare l'efficienza risolutiva dei propri risultati e non si accontenta piú di ipotesi teoretiche che non veda esser confermate dall'esperienza, può almeno "rivolgersi al mondo," secondo l'immagine del primissimo Marx, e divenir piú corriva a lasciarsene guidare, e, al limite, a *riconoscere* quel condizionamento obiettivo che, naturalmente, era già operante, ma che solo non era ancora stato individuato. Ma non basta. Perché questa condizionalità dello sviluppo dei fatti su quello delle idee non è un semplice determinarsi

lineare che basti registrare per poi ritornare a costruire il sistema (in questo caso Dewey sarebbe stato un materialista storico): quella condizionalità è coimplicata da contraddizioni obiettive, quali la situazione estraniata dell'individuo produttore, il blocco della produzione stessa ecc., il cui fondamento Marx ha già individuato ora nel "rapporto di proprietà privata." E queste contraddizioni non si colgono dal di fuori, non si colgono senza farne esperienza a proprie spese, onde resta sostanzialmente vera la necessità, prospettata da Marx sia pure nei termini d'un residuo dialetticismo hegelianeggiante nell'*Introduzione* apparsa sugli *Annali franco-tedeschi*, che tutta la sofferenza dell'estraneazione si concentrasse su una classe che, soltanto da questa esperienza e da questa presa di coscienza avrebbe tratto la forza di rovesciare *praticamente* le condizioni dell'alienazione, ed emancipare, con sé stessa, tutta la società. Ma allora 2) storicamente, soltanto il contatto con la classe operaia e con quelle rivendicazioni sia empiriche che teoriche che *già incominciavano ad agitarla* ha reso possibile a Marx e ad Engels di abbandonare la loro posizione di classe per formulare una teoria-riflesso, di queste condizioni in movimento, per realizzare una *sovrastruttura strutturale*, cioè cosciente della propria determinazione funzionale alla struttura sia nel senso delle ragioni del suo nascere, quindi del suo essere condizionata da essa, e sia nel senso dei moventi del suo agire, quindi del suo condizionarla in direzione rivoluzionaria.

A questo punto noi possiamo intanto cercar di dare una risposta al quesito che c'eravamo proposto, se fosse possibile al filosofo del tempo di Hegel di non farsi espressione o riflesso del mondo estraniato: e piú specificamente, di non determinare la propria attività alla comprensione assoluta e totale del suo mondo, riflettendone la condizione praticamente estraniata in forma teorica, speculativa, cioè riducendo la realtà al pensiero. Notiamo che intanto questa stessa domanda ci si sta sdoppiando, perché le stesse possibilità di restare nell'estraneazione filosofica sono due, 1) di riflettere compiutamente e coerentemente, fino in fondo, la condizione d'estraneazione, non soltanto accettando di fatto gli elementi che la costituiscono, ma teorizzandola, facendo della *regola del mondo estraniato* la *regola della filosofia*, e quindi giungendo ad assegnare ad essa il compito della unilateralità assoluta, il compito di assolutizzare *la unilateralità succube delle condizioni*, cioè la riduzione della realtà a termini di compren-

sione, e quindi di pensiero, o il compito di ridurre la totalità ad una totalità compresa, pensata (e dunque ad una totalità unilaterale, contraddittoria, autonegantesi: ad una totalità alienata, adeguato riflesso d'un'alienazione totale). Il filosofo che percorre questa strada si pone all'estremo opposto di qualsiasi possibilità di riappropriazione, ma ha il merito d'una ineccepibile coerenza, ed anche quello di condurre il sistema dell'alienazione fino al suo limite ultimo: un limite nel quale, certo, nessuna legge di gravità potrà di per sé, e senza interventi estranei, far ribaltare il sistema, ma nel quale è pensabile che un tal rovesciamento diventi piú facile ove un'influenza esterna intervenga. Questa, il lettore l'ha già capito, è la situazione di Hegel. 2) Ma non tutti i filosofi del tempo dell'estraneazione sono stati filosofi "speculativi," anzi, nessuno se non Hegel ha condotto il riflesso teorico dell'estraneazione fino alle sue ultime conseguenze. Ed in particolare, tralasciando quelli che ben avrebbero voluto farlo se ne avessero avuto la capacità, molti fra loro, pur non riuscendo a formulare una teoria della riappropriazione — o perché mancava loro quel contatto con le espressioni programmatiche ed anche confusamente teoriche di quella classe che soltanto avrebbe potuto guadagnarla come risultato d'un'esperienza compiuta in corpo vivo, o perché queste rivendicazioni non avevano ancora alcuna voce percepibile — non hanno mancato di rivolgersi alle condizioni esistenti in generale (sia pur viste nella loro espressione sovrastrutturale, cioè politica, religiosa, filosofica, culturale) con atteggiamento *critico*, con atteggiamento d'insoddisfazione verso "ciò che era" e con un'intenzione, sia pure utopistica o astratta, riformatrice. È il caso di Kant, di Rousseau ed infine e sopra tutti, per questo riguardo, di Feuerbach. Essi non hanno il pregio della coerenza ultima — e infatti non hanno un "sistema" — e la loro filosofia è ben poco "conclusiva" o simmetrica in termini di architettonica; ma hanno il vantaggio d'aver incominciato ad incuneare l'acuità del pensiero critico nel blocco uniforme d'una realtà estraniata, e di aver offerto strumenti molto efficaci, in molte direzioni determinate, a quel pensiero che saprà farsi integralmente critico non appena saranno dati tutti i presupposti, teorici e pratici, strutturali e sovrastrutturali — e quindi anche la presa di coscienza dell'alienazione da parte della classe-"scandalo," ed il contatto con essa — perché esso lo divenga.

Ma ritorniamo a Hegel ed al nostro testo. Alla fine di esso

Marx esprime sinteticamente la differenza fra la propria concezione dell'alienazione e quella di Hegel dicendo che per quest' ultimo "l'essenza posta e da sopprimere dell'alienazione non è che l'ente umano si *oggettivi disumanamente* in opposizione a sé stesso, ma bensí ch'esso si *oggettivi* a *differenza* e in *opposizione* dell'astratto pensiero." Questa caratterizzazione differenziale può estendersi, oltre l'elemento dell'alienazione, all'intero organismo delle due dialettiche. Per Marx, l'inizio della filosofia è l'uomo, ente naturale-generico, il cui essere non è conchiuso nella sua esistenza immediata come l'essere degli enti inferiori *proprio perché* è un essere che è un dover essere, un essere che si realizza oggettivandosi, cioè si afferma attraverso il condizionamento oggettivo del mondo, e quindi nei determinati processi e modi di tal sua affermazione, cioè storicamente. I rapporti fra gli uomini che in tal modo s'istituiscono possono non realizzare l'autoaffermazione generica dell'uomo, ma esser affetti da contraddizioni per le quali l'oggettivazione dell'uomo, i suoi interventi sul mondo, invece di affermare l'essenza, la negano, disumanandolo. Su tale problematicità deontologica (d'un dover essere che *può non* essere realizzato) si fonda l'imperativo etico della riappropriazione (ché evidentemente non c'è norma etica riguardo a ciò che accade perché non può non accadere) che consiste nell'abolizione delle condizioni obiettive dell'alienazione, nel rovesciamento dei rapporti umani estraniati e nella restituzione, all'attività umana, della sua auto-affermatività.[210]

Per Hegel, invece, l'inizio della filosofia che si salda con la sua conclusione è l'Intero, come Soggetto-Oggetto che comprende assolutamente sé stesso. L'uomo ne è partecipe nella misura in cui riesce a rendersi prospettiva ascendente verso la comprensione dell'Intero. Di questo processo l'alienazione è un momento dinamicamente necessario, il momento della negazione che per necessità logica è reciproca dell'affermazione, dell'oggettivazione che per necessità logica è il reciproco della soggettività (e Trendelenburg aveva detto che però in questa reciprocità non c'è dinamismo; Fischer, e poi Spaventa il dinamismo ce lo ritrovarono, ma a patto di ridurre, se possibile ancora piú idealisticamente di Hegel, *ogni* dinamismo a un dinamismo dialettico di concetti). La riappropriazione sarà allora la riconquista dell'unità fondamentale, e ciascuna *Aufhebung* del sistema, riferita all'uomo, è come una rinnovata presa di contatto con l'Intero, o una ripartecipazione, a livelli

"speculativamente" sempre piú alti, all'unità del Soggetto-Oggetto assoluto. Dal punto di vista di Marx questo significa che Hegel parte da una concezione *allotria* dell'uomo, da una definizione di esso che non lo afferma, bensí lo pone in riferimento ad altro, all'astratto pensiero, e di conseguenza parte da un'*alienazione originaria* dell'uomo che da tutto il processo non potrà non venire *riconfermata*, con l'aggravante che in *nessun* momento diverrà accessibile a Hegel la *reale* alienazione dell'uomo, nelle sue manifestazioni e nelle sue cause. Ma proseguiamo la nostra lettura.

"L'appropriazione delle forze sostanziali umane, divenute oggetti, e oggetti stranieri, è dunque primieramente solo un'*appropriazione* che accade nella *coscienza*, nel *puro pensiero*, cioè nell'*astrazione*; l'appropriazione di questi oggetti come *pensieri e movimenti di pensiero*; ed è perciò che già nella *Fenomenologia* — malgrado la sua sembianza affatto negativa e critica e malgrado la critica ivi realmente contenuta e spesso largamente anticipatrice dello svolgimento ulteriore — è latente, come germe, come potenza e come segreto, il positivismo acritico e l'idealismo parimente privo di critica delle opere posteriori di Hegel — questa filosofica decomposizione e restaurazione dell'empiria presente. *In secondo luogo*, la rivendicazione all'uomo del mondo oggettivo — ad es., la conoscenza che la coscienza *sensibile* non è una coscienza sensibile *astratta*, bensí una coscienza sensibile *umana,* che la religione, la ricchezza ecc., sono soltanto la realtà alienata dell'oggettivazione *umana*, delle forze essenziali *umane* destinate ad operare e però semplice via d'accesso alla verace realtà *umana* — questa appropriazione, o l'intendimento di questo processo, appare dunque presso Hegel in modo che *sensibilità*, *religione*, potenza statale ecc., sono essenze *spirituali* — ché solo lo *spirito* è la *verace* essenza dell'uomo e la verace forma spirituale è lo spirito pensante, lo spirito logico, speculativo. L'*umanità* della natura e della natura prodotta dalla storia, dei prodotti umani, appare in questo: che tali prodotti sono *prodotti* dello spirito astratto, e però momenti *spirituali, enti del pensiero.* La *Fenomenologia* è quindi la critica nascosta, ancora non chiara a sé stessa e mistificatrice; ma in quanto tiene ferma *l'alienazione* umana — anche se l'uomo appaia soltanto nella figura dello spirito — si trovano in essa nascosti *tutti* gli elementi della critica, e spesso *preparati* e *elaborati* in una guisa che sorpassa di molto il punto di vista hegeliano. La 'coscienza infelice,' la 'co-

scienza nobile,' la lotta della 'coscienza nobile' con la 'bassa' ecc. ecc., questi particolari capitoli contengono — sebbene in una forma ancora estraniata — gli elementi di una *critica* di intere sfere, quali la religione, lo Stato, la vita civile ecc. Come l'*essere*, l'*oggetto*, è un ente ideale, cosí il *soggetto* è sempre *coscienza* o *autocoscienza*; o piuttosto l'oggetto appare soltanto come *astratta* coscienza, l'uomo soltanto come *autocoscienza*, e le diverse forme di alienazione che compaiono sono dunque soltanto figure variate della coscienza e dell'autocoscienza. Come, *in sé*, l'astratta coscienza — sotto la quale è inteso l'oggetto — è puramente un momento della differenziazione dell'autocoscienza, cosí si produce anche, come risultato del movimento, l'identità dell'autocoscienza con la coscienza, il sapere assoluto, il moto non piú verso l'esterno, ma soltanto procedente in sé stesso del pensiero astratto come risultato: cioè il risultato è la dialettica del pensiero puro."[211]

L'importanza di questo testo è di introdurre la considerazione del momento positivo delle dialettizzazioni hegeliane, e di mostrarne, insieme, la paradossale deformazione idealistica che finisce col togliere a quel "merito" potenziale ogni effettuale fecondità. Il discorso di Marx corre dunque secondo un alternarsi di denunce critiche e di relativi riconoscimenti, fino al punto in cui i diversi motivi critici devono intrecciarsi in un solo discorso che spieghi il segreto del paradosso. Di qui può risultare piú chiaro e determinato quale sia, tutto sommato, il motivo della dialettica hegeliana che, in un diverso contesto, resti utilizzabile. Il passo si conclude con una ripresa dei precedenti motivi critici. Verifichiamo ora questo schema sul testo. Tutto il movimento dialettico dell'oggettivazione delle "forze sostanziali umane" e della riappropriazione è un processo esso stesso estraniato nel suo complesso, in quanto accade nell'elemento del puro pensiero, cioè dell'astrazione, e in questo sono evidenti il "positivismo" e l'idealismo, acritici entrambi, che, presenti "in germe" nella *Fenomenologia*, caratterizzano le opere sistematiche di Hegel, "questa filosofica decomposizione e restaurazione dell'empiria presente." L'ultima frase, richiamandosi alla *Critica del diritto statuale hegeliano*, spiega anche il senso del singolare termine di "positivismo." Marx lo prende dalla caratterizzazione di "positiva" che si autoattribuivano sia la filosofia dell'ultimo Schelling sia in genere le tendenze conservatrici, nella loro esplicita intenzione di giustificare

la realtà esistente[212]; ma esso viene anche molto singolarmente a coincidere, stavolta, proprio con quella "cattiva positività" di cui discorreva il giovane Hegel, in testi sconosciuti a Marx, e che, come sappiamo, stava a rappresentare la realtà obiettiva, empirica, non razionale, che trascinava in giú, col peso della sua immediata materialità, i movimenti spirituali. Positivismo acritico, dunque, in quanto l'empiria resta il vero contenuto surrettizio della pura dialettica dello Spirito, e dopo d'esser stata "filosoficamente decomposta" finisce con l'essere "restaurata"; idealismo acritico, perché fondato sul presupposto d'un apriorismo ingiustificato, col risultato di non riuscire ad eliminare, né a vincere, né a mediare l'empiria.

Fin qui la critica. Eppure, a Marx non può sfuggire, e non sfugge infatti, che la stessa critica implica, proprio al suo inizio, un riconoscimento. Essa, infatti, parte dalla concezione d'un movimento onde le "reali forze sostanziali umane," divenute oggetti, sono riassunte dall'uomo con un atto di riappropriazione. Ma invece di cogliere questo movimento nella realtà (come alienazione delle forze sostanziali umane per mezzo del lavoro borghese, e loro riappropriazione come soppressione delle condizioni estranianti) Hegel lo attribuisce, anziché alle "forze sostanziali" dell'uomo, al puro pensiero di cui l'uomo partecipa, lo vede svolgersi in quest'elemento ed in esso lo risolve. Ma nessuno prima di Hegel — pensa Marx — aveva colto il *vero* senso del movimento; esso è colto da Marx, che viene *dopo* di Hegel. Dunque, la sua *forma mistificata* ha anticipato, nella storia del pensiero, la sua forma *reale*. Ma nella prima formulazione del movimento, cioè in quella hegeliana, dovrà pur esser stato presente *qualcosa* che sia stato sottoposto alla mistificazione, alla deformazione, al rovesciamento, qualcosa che abbia permesso a Marx d'intendere il movimento nella sua forma reale e non mistificata, beninteso in seguito al concorso di ausili diversi. In un primo momento Marx non precisa di che cosa si tratti, ma avanza il riconoscimento in una forma piú generica, nella proposizione limitativa che ammette, nella *Fenomenologia*, una "sembianza negativa e critica" e una "critica realmente contenuta." Successivamente Marx ravvicina ancora di piú il movimento reale ed il movimento mistificato analizzandone i singoli elementi e mostrando il doppio aspetto di ciascuno: "La rivendicazione all'uomo del mondo oggettivo" viene, infatti, precisata negli "esempi," della sensibilità come coscienza sensibile

non astratta, ma "umana," della "religione, ricchezza" ecc., come "realtà alienata dell'oggettivazione *umana*, delle forze essenziali *umane*," "via d'accesso alla verace realtà *umana*" e infine della "umanità della natura e della natura prodotta dalla storia, dei prodotti umani"; questi elementi vengono d'altra parte mostrati, nella loro forma mistificata, in quanto "*sensibilità*, *religione*, potenza statale ecc., sono essenze *spirituali*," ed i prodotti umani "sono prodotti dello spirito astratto, e però momenti *spirituali*, *enti del pensiero*." Segue il passo che è d'importanza centrale in tutto il discorso di Marx, e cioè, finalmente, l'individuazione dell'elemento, che pur presente in forma mistificata in Hegel, ha potuto esser assunto da Marx per essere restituito alla sua forma reale, e cosí trasformato in strumento critico. Tale elemento non è certo il soggetto del movimento, che in Hegel, non è l'uomo reale ma l'Intero, il pensiero reso indipendente; esso non è il movimento stesso nel suo complesso, cioè *la dialettica hegeliana* — come è sembrato a Engels ed alla maggior parte dei marxisti —, perché il movimento nel suo complesso è strutturato in modo da non poter essere che il movimento del puro pensiero, è un movimento *circolare* che sussiste non *in ciascuno dei suoi momenti presi separatamente*, ma *soltanto* nella connessione necessaria di essi in funzione dell'*articolazione* dell'unità dell'Intero, Soggetto e Oggetto della propria autocomprensione. Questo elemento è la categoria dell'*alienazione*, ed è lo stesso Marx a dircelo in maniera inequivocabile: "La *Fenomenologia* è quindi la critica nascosta, ancora non chiara a sé stessa e mistificatrice: ma in quanto tiene ferma l'*alienazione* umana — anche se l'uomo appaia soltanto nella figura dello spirito — si trovano in essa nascosti *tutti* gli elementi della critica, e spesso *preparati* e *elaborati* in una guisa che sorpassa di molto il punto di vista hegeliano." Che si tratti dell'*alienazione* come categoria e non dell'*alienazione umana* come *fatto reale* è dimostrato sia dalla precisazione di Marx che l'uomo, in Hegel, appare "solo nella figura dello spirito" (quindi è il sostantivo che conta, non l'aggettivo) e sia dal fatto che proprio nel *non* considerare l'alienazione come un *fatto reale* sta, evidentemente, tutto il senso della mistificazione hegeliana di questo concetto, o strumento critico.

Ma — ci si chiederà — che differenza c'è fra l'alienazione (che immediatamente richiama il suo reciproco, la *riappropriazione*) e la dialettica? Dire che l'elemento hegeliano che, in certo modo,

finisce col resistere alla critica, l'elemento *superstite*, dopo il violento attacco di Marx, della filosofia di Hegel è la categoria dell'alienazione-riappropriazione non significa ripetere ancora una volta che la dialettica è l'anima rivoluzionaria dello hegelismo, da salvarsi contro il sistema, che ne sarebbe l'"esistenza," la realizzazione reazionaria?

Questo sarebbe vero se "alienazione-riappropriazione" e "dialettica" coincidessero assolutamente senza residui, e se dell'alienazione, della riappropriazione e della dialettica Hegel avesse avuto sempre concetti identici: insomma, se la concezione dialettica di Hegel non avesse, essa stessa, una storia. Nella parte di quest'opera che tratta del pensiero giovanile di Hegel noi abbiamo, invece, seguito dettagliatamente l'origine e lo sviluppo della dialettica hegeliana, e non possiamo ora far a meno di richiamarci a quanto ce ne è risultato. Le prime suggestioni dialettiche si son presentate al giovane Hegel, nel periodo "illuministico" di Berna, proprio nella forma dei concetti di *alienazione* e di *riappropriazione*, i quali 1) riguardano l'uomo; 2) significano, rispettivamente, perdita dell'indipendenza, riduzione in schiavitú, e d'altro lato, soppressione dell'asservimento; 3) non trovano applicazione metafisica; 4) non sono affatto né identificati, né corrispondenti, né comunque riferiti al problema logico della contraddizione e dell'unificazione degli opposti; 5) non sono certamente stati inventati da Hegel, il quale li prende, molto genericamente, dall'ambiente illuministico (dal quale erano già passati nel *milieu* tedesco, ché il concetto di *Entäusserung* ricorre in Fichte), nel quale essi, da un significato originariamente economico, poi giuridico, hanno tovato la piú profonda utilizzazione nel pensiero di Rousseau.

In questa forma originaria questa coppia di concetti reciproci, che di per sé *non dà luogo ad una dialettica* perché Hegel non l'inquadra in alcuno schema metodologico, ha effettivamente un significato rivoluzionario, quali che siano gli ambiti ai quali essa viene applicata, e di conseguenza quali che siano i limiti religiosi, politici) della protesta che essa significa. E se una dialettica, cioè un metodo costruito, fondato su questi concetti, e che quindi si faccia strumento d'una concezione rivoluzionaria, non è ancora delineata da Hegel, il quale in questo momento non nasconde l'inadeguatezza della sua preparazione logico-filosofica, ciò non significa affatto che un tal metodo non possa effettivamente esser costruito, cosí come lo è stato certo, e molto rigorosamente, già da Rous-

seau nel *Contratto sociale*. A parte un'applicazione alla sfera sociale, che è del tutto fuori questione, è poi anche vero che *in questa forma*, diciamo brevemente *illuministica*, il significato funzionale dei concetti di alienazione e riappropriazione è certamente *molto piú vicino*, o almeno molto *meno lontano* da quello che sarà il loro significato *reale* e *non mistificato*, per il giovane Marx.

Noi però abbiamo anche seguito la complessa vicenda intellettuale che ha provocato, appunto, la *mistificazione* di queste categorie nel pensiero di Hegel. Condotto, da tutto il movimento filosofico del suo tempo, cioè dal movimento dell'idealismo postkantiano e protoromantico, a far centro delle sue iniziali e piú impegnate ricerche filosofiche il problema della *totalità*, e quindi della *conciliazione degli opposti*, Hegel giunge ad una sua soluzione originale proprio utilizzando le categorie di alienazione e riappropriazione, identificandole sia coi momenti della opposizione o negazione logica, e della riunificazione o superamento o "negazione della negazione," e sia con quelli della unità gnoseologica di soggetto e oggetto e facendone i momenti dell'articolazione dell'Intero, del quale il contemporaneo monismo schellingiano non aveva saputo giustificare l'*organicità*. La *potenziale* dialettica "reale" di *alienazione-riappropriazione* si fonde cosí con la dialettica metafisica degli opposti (che nella storia della filosofia era stata lo strumento piú efficace del pensiero *mistico*-speculativo) subendo in tal modo proprio quella riduzione metafisica in cui consiste il piú vero senso della "mistificazione" denunciata da Marx. Ai su elencati caratteri "reali" o "rivoluzionari" della categoria illuministica corrispondono ora, nella nuova dialettica che Hegel manterrà senza piú smentirsi e sulla quale costruirà il sistema, i seguenti caratteri "mistificanti" 1) l'alienazione e la riappropriazione non riguardano piú *direttamente* l'uomo, ma l'Intero; 2) essi significano l'uscire dell'Intero fuori di sé, il *necessario* momento della negazione della sua immediatezza, e per esso il momento dell'articolazione, della determinazione, della particolarizzazione, della oggettivazione dell'Assoluto Soggetto, e d'altro lato (riappropriazione) la riconquista di sé da parte dell'Intero, come unità mediata, articolata, che si sa come Soggetto-Oggetto assoluto; 3) alienazione e riappropriazione coincidono, dunque, sia con l'opposizione e la riunificazione metafisica dell'Intero, con la negazione e la "negazione della negazione" logica del puro essere, e sia col processo onde il soggetto si oggettiva e si riconquista

come sapere di sé; la dialettica che ne risulta è lo strumento principe dell'affermata coincidenza di logica, ontologia e metafisica nell'unica filosofia speculativa; 4) in corrispondenza e coerenza con l'esigenza che ha mosso tutto questo processo di formazione della dialettica, questa si pone in funzione della comprensione della Totalità, con esclusione rigorosissima di qualsiasi "pretesa" di usarla a fini non speculativi, estranei alla circolarità del metodo, come quelli d'intervenire sul mondo e di trasformarne le condizioni esistenti.

Marx non saprà mai nulla degli scritti giovanili di Hegel. Egli, quindi, non sa che il processo di mistificazione delle categorie di alienazione e riappropriazione non è che il processo stesso della formazione storica della dialettica hegeliana. Col prospettare la possibilità d'un uso "reale" e non mistificato di quelle categorie, anzi con l'attuare questa possibilità come egli ha già fatto nel capitolo sul "lavoro alienato" e in quello sul "rapporto di proprietà privata" è come se egli avesse ripercorso a ritroso il processo hegeliano, si fosse riallacciato alla prima concezione hegeliana di queste categorie, per svilupparla, liberarla dai limiti che ancora ne confinavano gli orizzonti o l'ambito funzionale alla sfera politica, e portarla, di là da essa, alla sfera sociale ed integralmente umana. Un tal processo non ha, del resto, niente di miracoloso se lo si traduce nei reali termini storici dello sviluppo stesso di Marx che, come sappiamo, lo ha condotto alla critica della società moderna partendo da quella dello Stato moderno, ed al socialismo muovendo dal liberalismo radical-democratico, sostanzialmente, anche se non analiticamente e filologicamente, roussoiano. D'altra parte, però, egli coglie non in altri che in Hegel quelle categorie, e per lui è come se fosse stato Hegel a parlarne per primo; quindi, anzitutto egli conserva tutto il merito d'avere visto la possibilità d'un loro senso *reale*, anzi d'averle direttamente utilizzate e funzionalizzate in una fondamentale e concreta analisi sociale; in secondo luogo, nell'atto di "demistificarle," ovvero di tradurne il senso e la funzionalità in termini reali, egli non può non riconoscere che, di là dalla mistificazione, resta pur sempre il fatto della loro presenza nella filosofia hegeliana, che essa sola ha permesso a lui stesso il loro "rovesciamento": non può, insomma, evitar di pagare il proprio debito verso Hegel per questa sollecitazione che, nonostante le trasformazioni necessarie e sulle quali Marx insiste ad ogni passo col

massimo rigore di precisazione, si rivela, alla fine, d'importanza tanto essenziale.

Con ciò abbiamo commentato il testo su riportato (ed abbiamo anche risposto sostanzialmente alla questione propostaci addietro, di come Marx possa criticare Hegel servendosi d'un concetto hegeliano, come quello di alienazione: ma su questo ritorneremo) ma non abbiamo ancora esaurito il tema della critica di Marx alla dialettica, come non lo ha esaurito lo stesso Marx. E ciò serve anzitutto da risposta provvisoria ad un'obiezione che inevitabilmente dovrebbe esserci rivolta a questo punto: se è vero che la dialettica hegeliana nasce dalla fusione e identificazione dei rapporti di alienazione-riappropriazione, di opposizione-unità o contraddizione-unificazione, e di soggettività-oggettività, sarà soltanto il primo ad essere suscettibile d'una reinterpretazione "reale" o "demistificata"? Ma la stessa alienazione umana non appare allo stesso Marx come una *negazione* dell'uomo proprio in quanto *contraddice* alla destinazione delle sue "forze essenziali"? E queste ultime non muovono necessariamente ad una auto-oggettivazione? Che cosa pensa Marx della dialettica hegeliana ove la si consideri da questi altri punti di vista? Resta, anche in questo caso, a Hegel, il merito d'una iniziale sollecitazione di qua dalla forma mistificata della dialettica? Ma d'altra parte, come questo potrebbe esser possibile se proprio l'incontro della dialettica dell'alienazione con quella della contraddizione ha provocato la trasformazione "mistica," o mistificazione, della dialettica stessa? A questi interrogativi, evidentemente, noi dobbiamo cercar risposta nel seguito del testo di Marx.

"L'importante nella *Fenomenologia* hegeliana e nel suo risultato finale — la dialettica della negatività come principio motore e generatore — è dunque che Hegel intende l'autoprodursi dell'uomo come un processo, l'oggettivarsi come un opporsi, come alienazione e come soppressione di questa alienazione; che egli dunque coglie l'essenza del *lavoro* e concepisce l'uomo oggettivo, l'uomo verace perché uomo reale, come risultato del suo *proprio lavoro*. Il *reale*, attivo contegno dell'uomo con sé stesso come ente generico, o la manifestazione di sé come reale ente generico, cioè ente umano, è possibile solo in quanto esso esplichi realmente tutte le sue *energie di genere* — il che a sua volta è possibile soltanto per l'agire in comune degli uomini, soltanto come risultato storico — e si contenga verso esse energie come verso qual-

cosa di oggettivo, il che anzitutto è ancora possibile soltanto nella forma di un alienarsi." E dopo aver promesso di mostrare, piú oltre, "l'unilateralità e il limite di Hegel" nel capitolo della *Fenomenologia* sul "Sapere assoluto," prosegue: "Provvisoriamente anticipiamo ancora soltanto questo: Hegel resta al punto di vista dell'economia politica moderna. Egli intende il *lavoro* come l'*essenza,* l'essenza che si avvera dell'uomo: vede soltanto l'aspetto positivo del lavoro, non quello negativo. Il lavoro è il *divenir per sé dell'uomo* nell'*alienazione* o in quanto uomo *alienato*. Il lavoro che Hegel soltanto conosce e riconosce è il lavoro *spirituale astratto*. Questo, che costituisce dunque in genere l'essenza della filosofia, l'*alienazione dell'uomo che conosce sé stesso*, o la alienata scienza *auto-cosciente*, questo intende Hegel come l'essenza sua, e può quindi rispetto alla filosofia anteriore ricapitolarne i diversi momenti e presentare la sua filosofia come *la* filosofia. Ciò che gli altri filosofi hanno fatto — cioè di intendere i momenti particolari della natura e della vita umana come momenti dell'autocoscienza e invero dell'astratta autocoscienza — Hegel lo *sa* dal *fare* della filosofia, e però la sua scienza è assoluta."[213]

Questo testo conclude la parte di questo capitolo dedicata particolarmente all'alienazione (nel seguito, il tema prevalente sarà quello dell'*oggettività*) ed è anche quello che porta al limite massimo i riconoscimenti di Marx verso Hegel. Noi dobbiamo quindi interpretarlo in stretta connessione con quello precedente, al quale dobbiamo anche ritornare un momento. I riconoscimenti di relativi meriti di Hegel, espressi nel testo precedente, erano 1) in generale, d'aver egli "tenuto fermo" il concetto di *alienazione*; 2) conseguentemente, d'aver egli offerto, specialmente in capitoli come quelli sulla "Coscienza infelice," sulla "Coscienza nobile" e sulla "Coscienza bassa" (la "lotta" di *entrambe* è un perdonabile *lapsus* di Marx, ché, nel testo della *Fenomenologia*, le due coscienze non "lottano" l'una contro l'altra) *tutti gli elementi della critica*, ovvero "gli elementi critici di intere sfere, quali la religione, lo Stato, la vita civile ecc." A questi riconoscimenti si affiancavano le corrispondenti denunce critiche che li realitivizzavano: come l'essere, l'oggetto, è un ente-ideale, cosí il soggetto è sempre la coscienza o l'autocoscienza, e "l'uomo appare soltanto come *autocoscienza*, e le diverse forme di alienazione che compaiono sono dunque soltanto figure variate della coscienza e del-

l'autocoscienza" (quest'ultima considerazione, il lettore lo ricorderà, ha guidato tutta la nostra interpretazione della dialettica di Signoria e Servitú). Tutto muove, poi, verso la conclusione del Sapere assoluto. Nell'ultimo testo sopra riportato Marx spinge i suoi riconoscimenti fino ad ammettere che Hegel 1) "intende l'autoprodursi dell'uomo come un processo" e precisamente "l'oggettivarsi come un opporsi, come alienazione e soppressione di questa alienazione"; 2) che in tal modo egli "coglie l'essenza del *lavoro* e concepisce l'uomo oggettivo, l'uomo verace perché uomo reale, come risultato del suo *proprio lavoro*"; 3) che l'*alienazione* è in ogni caso quella categoria necessaria ad intendere anche il "reale, attivo contegno dell'uomo con sé stesso come ente generico," ad intendere, cioè, come l'uomo "esplichi realmente tutte le sue *energie di genere*," e "si contenga verso di esse come verso qualcosa di oggettivo" (per quest'ultimo punto il merito di Hegel non è d'intendere tutto questo, ma sempre e soltanto d'aver proposto il concetto d'alienazione come oggettivazione, che però è essenziale anche per gli sviluppi che è solo Marx a compiere; di conseguenza i riconoscimenti piú importanti sono i primi due). Anche a questi riconoscimenti Marx affianca però una critica che li relativizza. Hegel, egli ha detto prima, coglie l'*essenza* del lavoro. Questo, però, aggiunge ora, è proprio il suo limite: d'intendere "il lavoro come l'essenza che si avvera dell'uomo" di concepire, cioè, una *essenza* umana che, attraverso il lavoro, *si avvera sempre* e non può non avverarsi, dunque di vederne *soltanto il lato positivo.* L'alienazione, infatti, per lui è negatività positivizzante, negazione sempre producente l'affermazione, secondo lo schema logico della dialettica. Egli non può dunque considerare il caso che l'alienazione non realizzi, ma neghi, contraddica definitivamente l'essenza dell'uomo, lo disumanizzi. Egli, come gli economisti classici, assume sempre il lavoro nel senso d'una oggettivazione necessaria e positiva, e ciò perché, prescindendo dalle condizioni del lavoro, lo riduce precisamente ad una alienazione-negazione logica, cui *non può* non conseguire la negazione della negazione, la riappropriazione, quindi concepisce il lavoro soltanto come "lavoro spirituale astratto." Il paragone con "il punto di vista dell'economia politica" non riguarda, naturalmente, l'aspetto dialettico, bensí l'aspetto generale-astratto del lavoro che prescinde dalle condizioni di esso, che sono poi le sue condizioni storiche e, in sede teorica, dipendono dalla circostanza che il lavoro sia o no

considerato all'interno del "rapporto di proprietà privata," reciproco del "capitale" ecc. Si conferma allora, in conclusione, il rilievo onde Hegel concepisce l'alienazione come quel necessario "uscire da sé" che è momento proprio dell'auto-coscienza o dell'auto-conoscenza, col risultato di disegnare uno schema necessario dei sistemi filosofici che si compie nella filosofia hegeliana.

Siamo, come si vede, di fronte all'elaborazione piú complessa di tutta la critica antihegeliana di Marx: non alla piú *completa*, perché mancano in essa molti degli elementi essenziali delle critiche precedenti, primo fra tutti il motivo (appena accennato alcune pagine prima) della surrezione dell'empirico entro lo schema necessario di movimento; ma, appunto, alla piú complessa perché s'incentra ed insiste su un motivo solo, quello dell'alienazione, del quale però emergono sensi molteplici, di "oggettivazione," di "autoproduzione," ed infine il collegamento col tema del lavoro sollecitato, come sappiamo, dal testo hegeliano della dialettica di Signoria e Servitú.

Marx coglie, dunque, le molteplici implicazioni della dialettica di Hegel, e cioè che essa è 1) una dialettica di alienazione-riappropriazione; 2) che essa è una dialettica della contraddizione, o opposizione, e riunificazione degli opposti; 3) che essa è una dialettica di soggettività-oggettività: quest'ultimo motivo, che nella nostra analisi genetica sulla nascita della dialettica hegeliana era stato da noi assimilato a quello dell'unificazione degli opposti in generale (anche soggetto-oggetto è una opposizione) perché cosí esso era considerato nell'ambiente di formazione di Hegel, cioè nell'idealismo di Fichte e specialmente nella problematica del giovane Schelling, assume ora un'importanza molto maggiore, evidentemente dietro la sollecitazione feuerbachiana, e perciò dobbiamo, per comodità metodologica, considerarlo separatamente come un terzo elemento di formazione della dialettica hegeliana, quasi che quest'ultima nasca dalla fusione di "tre dialettiche," quella di alienazione, quella di opposizione e quella di oggettivazione. Che Marx abbia colto tutte e tre queste implicazioni è dimostrato dal testo, ove dice che Hegel "intende l'autoprodursi dell'uomo come un processo, l'*oggettivarsi* come un *opporsi*, come *alienazione* e soppressione di questa alienazione": i corsivi, stavolta, sono nostri e mostrano la presenza dei tre elementi su indicati. Nel testo, però, c'è qualcosa di piú: Marx accredita a Hegel il concetto di *autoproduzione* dell'uomo; o meglio, vice-

versa, che quel processo che è un oggettivarsi, un opporsi ed un alienarsi, è insieme il *processo di autoproduzione dell'uomo*. "*Dunque*," Hegel "coglie l'essenza del lavoro" e concepisce l'uomo oggettivo e reale "come risultato del suo proprio lavoro." L'inferenza è giustificata da due ragioni: dal punto di vista di Marx, perché il lavoro (nella sua forma *non alienata*) è precisamente l'atto di autoproduzione dell'uomo; dal punto di vista dell'esame dei testi di Hegel, perché essi presentano, nella dialettica di Signoria e Servitú, l'elemento dell'alienazione-opposizione-oggettivazione nella figura del lavoro (e addirittura, potremmo dire, d'una specie di "lavoro *alienato*," perché lavoro dello schiavo, a parte le differenze rilevate in seguito da Marx e da Engels, s'intende).

Il nostro compito è allora quello di intendere 1) quale sia l'atteggiamento di Marx verso le tre componenti della dialettica, o le tre forme in cui essa contemporaneamente si presenta dal doppio punto di vista, dei riconoscimenti e della critica. 2) Se e come possa giustificarsi il riconoscimento a Hegel d'una concezione dell'attività *umana* come *autoproduzione*, e "dunque" in che senso Hegel colga "l'essenza del lavoro" e concepisca l'uomo reale "come risultato del suo proprio lavoro." 3) Quale valore abbiano le contrapposizioni critiche che Marx continua ad affiancare anche a questi ultimi riconoscimenti.

Alla prima domanda non ci è difficile rispondere. Per Marx non soltanto l'alienazione, ma anche l'opposizione e l'oggettivazione sono categorie, diciamo alla svelta, positive, cioè funzionalmente proficue, purché appartengano esse stesse ad una prospettiva *reale* e non *estraniata*: purché, cioè, si parta dall'uomo e le si usi per osservare il comportamento reale dell'uomo esistente, e non si compia, al contrario e come fa Hegel, una *estraneazione preliminare* di tutto il processo (conseguente poi alla situazione estraniata del filosofo stesso) attribuendolo al pensiero, ed all'uomo soltanto in quanto è una figura, un *esponente*, del puro pensiero. Perché in questo caso tutto il movimento finisce con l'esser rappresentato alla rovescia, ciò che è positivo diventa negativo, ciò che è valore diventa disvalore e viceversa; ed alla fine, la "riappropriazione," o riunificazione (nel caso specifico potrebbe essere la pacificazione dell'uomo con sé stesso, il riconquistato suo possesso di sé) o il ritorno alla soggettività dall'oggettivazione, diventano, al contrario, la conferma dell'alienazione, della scissione, della cattiva — perché definiva — oggettivazione, o ri-

duzione a cosa. E non può essere altrimenti, né il filosofo speculativo può sottrarsi a questa conseguenza perché avendo conformato tutto il processo in termini *teoretici*, di comprensione-giustificazione di qualsiasi divenire, il momento della negazione non può mai apparirgli nella sua *casuale* ma *definitiva* negatività (che non si corregge se non con un *rovesciamento pratico* delle condizioni che l'hanno provocata), bensí *soltanto* nel suo aspetto *positivo* o *positivizzante*, di quella alterità necessaria a qualsiasi *movimento*, cioè a qualsiasi abbandono della posizione di partenza o della fissità immobile della tautologia; alla quale *necessariamente* ed automaticamente deve seguire la riappropriazione, il superamento, senza che si pensi di poter intervenire minimamente a correggere alcunché in questo, che è il processo assoluto dell'Assoluto e pertanto trascende ogni "pretesa" individuale. Non sarà piú difficile cogliere anche quali debbano essere, dal punto di vista di Marx, le sue preferenze ed il particolare suo atteggiamento verso le singole componenti della dialettica: le sue riserve antispeculative non potranno non gravare maggiormente sull'elemento della opposizione-riunificazione che in Hegel significa chiaramente unità degli opposti, è vista in funzione dell'articolazione dell'Intero, ed è, come dicevamo, la categoria principale del pensiero mistico. Di essa sarà, naturalmente, utilizzabile il concetto di contraddizione, ma piú nel senso aristotelico della non-contraddizione che in quello mistico-hegeliano di sdoppiamento necessario dell'uno: cioè come *strumento della rilevazione di contraddizioni esistenti* in funzione della loro *eliminazione* (non "contraddice" infatti all'"essenza dell'uomo" il "lavoro alienato"?) e non nel senso dell'*accettazione della contraddizione come molla di progresso*. Quanto all'elemento della oggettivazione, in questo momento, e dietro sollecitazione feuerbachiana, esso assume un'importanza molto rilevante, come vedremo anche nel seguito, ma a patto di non intenderlo nella sua funzione piú ovvia, e cioè puramente gnoseologica, e meno che mai in funzione gnoseologico-metafisica (come movimento dell'assoluto Soggetto-Oggetto) bensí in una funzione che, appunto, non si spiega senza il concorso della filosofia di Feuerbach, cioè in un senso *esistenziale-pratico*: una posizione, dunque, ed un significato molto particolari e distintivi dell'"umanismo positivo" di questa fase del pensiero di Marx, che nel seguito troverà soltanto qualche sporadica conferma: e ciò a meno che non si resti fermi al senso *negativo* di questo concetto, onde,

nella situazione di alienazione, l'uomo è asservito agli *oggetti* che egli stesso ha prodotto; ma proprio qui, in fondo, appare chiara l'implicazione pratico-*esistenziale* e non *gnoseologica* della categoria (si tratta d'oggetti *prodotti*, di *cose* prodotte, non di oggetti di conoscenza). Resta, infine, l'alienazione (e riappropriazione) che, come sappiamo, è la categoria preferita da Marx, quella per la quale egli si sente maggiormente in debito verso Hegel pur dopo tutte le critiche, le rettifiche ed i "rovesciamenti," e che, in certo senso, attira a sé gli altri significati e li determina in funzione propria.

Ed è proprio questa categoria a giustificare il fatto che, sempre da un punto di vista generalissimo ed *anteriore* alla precisazione del modo del processo, e quindi alle conseguenti riserve e critiche anche piú severe, che, come abbiamo visto, controbilanciano il riconoscimento fin quasi a neutralizzarlo, Marx possa accreditare a Hegel una concezione del processo dialettico come d'un processo di autoproduzione dell'uomo.

Ma per la ricostruzione del procedimento critico di quest'ammissione di Marx è consigliabile che noi partiamo dalla *sua* concezione dell'attività umana come autoproduzione, non da quella di Hegel, che resta ancora problematica e la cui ammissione, da parte di Marx, dobbiamo, appunto, spiegare. Anche perché proprio la seconda metà del capoverso in questione ("il reale, attivo contegno dell'uomo"... ecc.) ci presenta una veduta che è inequivocabilmente di Marx, e che né egli stesso né alcuno penserebbe di attribuire a Hegel, al quale qui va soltanto riconosciuto il merito d'aver proposto il concetto di alienazione (cui Marx giunge alla fine del periodo) senza del quale non sarebbe possibile neppure la veduta precedente; ora, Marx non ha separato in alcun modo l'esposizione di questi suoi concetti dal riconoscimento precedente: il che fa pensare che egli, in questo testo, non tracci distintamente il confine fra la propria concezione dell'autoproduzione umana e quella che attribuisce a Hegel.

Conosciamo i termini della concezione marxiana dell'attività umana come autoproduzione in questa fase dell'"umanismo positivo." L'uomo è un centro di possibilità, di "forze essenziali." Per realizzarle, e quindi per realizzare sé stesso, egli deve trovare un termine oggettivo all'azione di queste forze ed a sé stesso: non può restar chiuso nella sua individualità, ma deve aprirsi da un lato alla natura, per trasformarla ed umanizzarla, dall'altro al suo

genere, perché la sua estrinsecazione sia umana, razionale, costruttiva d'un mondo.

Ora, in che senso questo movimento può esser espresso dalla categoria dell'alienazione, che è quella — non possiamo né dobbiamo mai dimenticarlo — che ha permesso a Marx la rilevazione del *lavoro alienato*? Insomma, quando Marx dice che anche l'"esplicazione" di "tutte le energie di genere" dell'uomo, la loro "oggettivazione," "è anzitutto possibile soltanto nella forma d'un alienarsi," non intende certamente parlare dell'"alienazione del lavoro" né della "disumanizzazione" dell'uomo. Dunque, non possiamo far a meno di rilevare un doppio significato di questo termine, l'uno, quello che appare in questo testo, l'altro, del quale conosciamo tutta l'efficacia critica dimostratasi nel capitolo sul lavoro alienato. Nel primo caso sembra trattarsi d'una "negazione positivizzante," della negazione dell'immediatezza o chiusura soggettiva dell'individualità, o della fissa ed inalterata identità degli oggetti, negata nella loro trasformazione; nel secondo, d'una negazione irriducibilmente e definitivamente negativa, contraddicente la realtà dell'uomo, la sua esistenza, la sua essenza e la sua destinazione.

Ma è possibile parlare di due sensi cosí diversi della negazione? Ed in che cosa essi, propriamente, consistono? E infine, c'è fra loro un qualsiasi rapporto? In molta parte non solo il presente giudizio di Marx su Hegel a proposito dell'autoproduzione dell'uomo, ma anche il problema dell'identità o differenza delle dialettiche dei due pensatori dipende dalla risposta che sapremo dare a questi interrogativi. Ora, quantunque non possediamo certamente una trattazione specifica di Marx sull'argomento, pure, il generale complesso della sua critica contro Hegel, la prima grande realizzazione del *suo* metodo dialettico nell'analisi del lavoro alienato, e infine anche la lontana pagina della *Kritik* che distingue un'*opposizione logica*, astratta, da un'opposizione reale, e si conclude con la pregnante proposizione che "non si dà reale dualismo delle essenze," ci autorizzano a individuare i diversi significati della negazione nella maniera seguente. Nel primo caso si tratta della pura *negazione logica*, ovvero di quella *reciprocità*, o unità-dualità di positivo e negativo, di essere e non-essere, in cui consiste la funzione dialettica pura della ragione, non ancora funzionalizzata in ordine alla rilevazione d'una contraddizione reale, cioè della *reale* incompatibilità della compresenza di due enti reali;

d'una funzione che, cioè, il contatto con l'esperienza non ha ancora *costretto alla decisione*, a fermare definitivamente l'oscillazione continua della reciprocità su un lato solo, quello dell'affermazione o della negazione d'una realtà. In questo caso, appunto, premesso un concetto dell'uomo come potenzialità non realizzata di "forze essenziali" il *movimento* della realizzazione apparirà come la negazione (logica!) di tale inizio puramente potenziale, cosí come chi si muove nega il proprio restar fermo pur non negando sé stesso. Tale negazione resta però *puramente logica* perché non incide sul *rapporto reale*, che resta affermativo, positivo, perché l'uomo, nell'atto di produrre e di autoprodursi non nega né la propria esistenza né la propria essenza o destinazione, *anzi le afferma*: egli nega, appunto, la sua staticità, ed il fatto che la sua autoaffermazione non abbia ancora incominciato a determinarsi, nega il limite della sua potenzialità non ancora attuata. Il carattere puramente *logico* o *astratto* di tale rapporto di positivo e negativo appare chiaro dal fatto che esso riguarda, per ora, soltanto i concetti e per nulla l'esperienza. Con esso non è *deciso* ancora alcun giudizio *di fatto*, e non sappiamo se la potenzialità umana concreta d'un individuo o d'una classe o anche dell'intera umanità reale sia effettivamente uscita alla propria attuazione, o ne sia stata impedita da qualche circostanza. Il rapporto è ancora problematico-funzionale, è uno strumento indispensabile a comprendere il reale, ma *non ancora usato*, in concreto, a tal fine. Costruire *un movimento reale* su tale pura reciprocità logica significa introdurre arbitrariamente, e ricavandola dal puro pensiero, una decisione che soltanto il ricorso alla realtà poteva autorizzare. Nel caso specifico, ciò porterebbe ad affermare che l'uomo si autorealizza *e non può non autorealizzarsi*, quindi precisamente al contrario di ciò che Marx ha constatato nell'analisi del "lavoro alienato."

Nel secondo caso, invece (lavoro alienato, negazione reale), la pura funzione logica ha realizzato la sua destinazione formale, ha incontrato la realtà, che l'ha costretta a fermarsi sul suo indice negativo. La condizione estraniata dell'operaio dell'industria moderna non nega solo l'*essenza* dell'uomo, la sua destinazione umana: non nega soltanto il *concetto* dell'uomo, ma soprattutto la realizzazione *esistenziale* di quella destinazione: l'uomo reale ha facoltà sensibili e razionali che *non* vengono sviluppate, ha bisogni che *non* vengono soddisfatti, ed al limite, quando egli è ab-

bandonato alla competenza "del medico, del birro e del becchino" è la sua stessa esistenza ad esser messa in questione, ed infine ad esser *radicalmente* e *realmente soppressa*. Certo, la funzione puramente logica è originariamente e strutturalmente la stessa (e questo opera il collegamento dei due sensi, senza del quale non si giustificherebbe come possiamo *comprendere* la realtà) come identico è lo strumento non utilizzato e quello impegnato in un lavoro; ma, appunto, essa ha realizzato la sua funzione, e da pura endiadi formale priva di contenuto, tautologica o, piú precisamente, "tautoeterologica,"[214] è divenuta funzione realizzata, strumento applicato, attività di giudizio concreto: in una parola, funzione *critica*.

Ora, noi sappiamo che l'errore fondamentale della dialettica di Hegel, rilevato dalla maggioranza dei suoi critici, e sopra tutti da Trendelenburg, da Feuerbach e, *operativamente*, da Marx, non è quello d'*essersi limitato* al primo senso, formale e logico puro, del rapporto di affermazione e negazione, ma di aver voluto assorbire in esso anche il senso dell'affermazione-negazione reale, sí da strutturare un movimento "razionale-reale," o "ideale" in cui, senza contatto con l'esperienza ma con una pretesa pura autonomia del pensiero (dimostrata contraddittoria da Trendelenburg e dal Marx della *Kritik*, perché surrettiziamente contesta di elementi empirici non mediati), la reciprocità di positivo e negativo viene decisa da un "terzo *incluso*," anzi da quel terzo che è primo, l'unità originaria dell'intero al cui interno è avvenuta una duplicazione, una opposizione che, però, nasce già risolta in partenza e destinata automaticamente alla riunificazione. E che questa concezione dell'opposizione sia conseguente alla presupposizione dell'Intero, e dunque all'atteggiamento speculativo che vuol appropriarsi teoreticamente della totalità (cui qualsiasi opposizione non può non essere interna, che, insomma, non può non essere una *coincidentia oppositorum* perché è comprensiva di ogni essere, quindi d'ogni diversità o distinzione o contrasto, e costringe alla compresenza tutte le realtà incompatibili) non c'è bisogno, ormai, di ripeterlo.

Marx, come sappiamo, rivendica le istanze della realtà contro la sua riduzione al pensiero: e questo è un dato di fondo che non ammette dubbi, né suscita problemi ermeneutici. Quindi, anche ammettendo la necessaria reciprocità di essere e non-essere come funzioni logiche, egli non crede affatto che esse posseggano un'autonoma autorisoluzione che esaurisca il reale, e che la contraddi-

zione logica risolva in sé la contrarietà reale: ma che la stessa contraddizione logica, intesa in senso funzionale e non *ipostatico* (come invece è inevitabile che l'intenda la concezione hegeliana dell'identità di razionale e reale) serva appunto alla rilevazione delle contraddizioni reali, le quali *non si tolgono o superano in forza della loro pura reciprocità col positivo* e con l'affermativo logico (e se qualcuno ci chiedesse dove Marx abbia *detto* tutto questo, noi risponderemmo, molto semplicemente, che lo ha *fatto*, con la rilevazione operativa delle contraddizioni del "lavoro alienato," a limitarci a quest'inizio d'una critica dell'economia politica). Dunque, anche se egli può per un momento ammettere, in funzione puramente astratta, il primo dei sensi suddetti della negazione e quindi dell'alienazione come pura alterizzazione implicita (analiticamente, direbbe Kant) in ogni trasformazione, in ogni cambiamento, ciò che gl'interessa, ciò che fa la forza e la novità della sua concezione dell'alienazione e della negazione, sia dal punto di vista etico che da quello d'una logica concreta ed intesa alla realtà, è quella funzionalizzazione che permetta di rilevare la contraddizione reale: nel caso specifico, non quell'alienazione onde l'uomo si autorealizza, ma quell'alienazione onde l'uomo si disumanizza e si riduce schiavo dei suoi oggetti. Certo, se partiamo dall'individuo, il suo aprirsi alla natura ed al suo genere è un portarsi fuori della sua individualità immediata, come la sua attività trasformatrice della natura è una negazione dell'identità dell'oggetto con se stesso; quindi è vero che senza la categoria dell'alienazione noi non possiamo comprendere l'essenza positiva del lavoro, o meglio della produzione, come attività di autoproduzione dell'uomo. Ma se ci arrestassimo a questo significato positivo dell'alienazione, ne deriverebbe una concezione del tutto ideale, astratta ed ottimistica dell'uomo come dell'ente che in ogni suo atto *non manca di* realizzare sé stesso. E se per caso l'esperienza e la storia ci mostreranno l'esistenza d'uno schiavo, non potremo non concluderne se non che egli è tuttavia... libero nel suo servire! (vedi *Fenomenologia*).

Ma ritorniamo all'autoproduzione dell'uomo, ed a Hegel. È chiaro che, per riconoscergli questa concezione in un significato pieno e concreto, essa dovrebbe 1) assumere un significato *pratico*; 2) esser attribuita all'uomo *reale*; 3) conseguentemente, aver il carattere d'una prospettiva di valore che, riferita all'uomo esistente in determinate condizioni, assuma un senso deontologico-

problematico, cioè d'un dover essere che può realizzarsi, ma può anche esser impedito, frustrato da determinate circostanze. In quest'ultimo caso la categoria di alienazione-negazione, che è interna alla piú generale concezione dell'autoproduzione, si *funzionalizzerà* al fine della rilevazione della *mancata* autoproduzione dell'uomo, cioè della sua disumanizzazione e della sua caduta in potere d'una forza estranea. Ora, Marx sa benissimo che nessuna di queste tre condizioni si verifica nella realtà sistematica e contestuale della filosofia di Hegel. E se quindi, da un lato la sua scrupolosa ed onesta preoccupazione di dare a ciascuno il dovuto, e dall'altro la stessa potenza dinamica della *sua* compiuta e coerente concezione dell'attività umana come autoproduzione hanno fatto sí che quest'ultima si riflettesse, diciamo, su quei suoi presupposti invero molto problematici e generici che si trovano in Hegel fino a far sembrare, per un momento, che essa dovesse essergli attribuita in un senso compiuto (ed è innegabile che Marx, nel testo, sembra attribuire a Hegel una concezione dell'uomo reale — e non soltanto esponente del puro pensiero — e d'una sua attività di autoproduzione *pratica* e non soltanto teoretica, e questo in contrasto con *tutte* le restanti pagine di questa *Critica*: ma per fortuna egli ritorna sull'argomento alcune pagine appresso, con alcune precisazioni che ci danno ragione), Marx non manca, però, di riprendere immediatamente il precedente discorso critico dal quale deriva che, infine, come il lavoro che Hegel contempla è detto da Marx "lavoro spirituale astratto," cosí anche l'autoproduzione *hegeliana* dell'uomo resta la sua autoproduzione nell'elemento del pensiero, l'autoproduzione dell'uomo in quanto autocoscienza o spirito: in ultima analisi, l'autoproduzione dello Spirito stesso.

E giungiamo, alla fine, all'argomento del lavoro. Abbiamo detto dianzi che l'inferenza del lavoro dall'autoproduzione è giustificata perché il lavoro è precisamente l'atto di autoproduzione dell'uomo; ma non potevamo mancar di precisare che tale è il lavoro soltanto nella sua forma *non alienata*. Il riconoscimento a Hegel d'aver compreso "l'essenza del lavoro" dev'esser allora giudicato in corrispondenza a quello d'aver inteso l'attività umana come autoproduzione. Soltanto, qui ci troviamo di fronte a due circostanze particolari: la prima è che Hegel ha trattato esplicitamente l'argomento del lavoro, specialmente nella dialettica di Signoria e Servitú cui Marx, occupandosi della *Fenomenologia* (come del resto in quasi tutto lo scritto di cui ci occupiamo), si rife-

risce; la seconda è che quella limitazione ad un senso generale e astratto che noi abbiamo dovuto operare circa il concetto di autoproduzione dell'uomo, è operata esplicitamente da Marx, con l'aggiunta d'un riferimento agli economisti che è esso stesso da spiegare piú determinatamente.

Quanto al primo di questi argomenti, e cioè alla trattazione del lavoro nella *Fenomenologia*, noi sappiamo che — come Marx non manca di rilevare egli stesso — esso riguarda anzitutto un movimento in cui l'uomo è impegnato come *autocoscienza* e soltanto come tale. La superiorità dialettica del Servo sul Signore dipende dal fatto che mentre il Signore non fa procedere lo sviluppo dell'autocoscienza, ma l'arresta ritornando al livello "vitale" (o "animale," direbbe Kojève) del *consumo*, il Servo infonde nella cosa la forma dell'autocoscienza, che gli ritorna riflessa onde egli vi si rispecchia, come autocoscienza portata ad un superiore livello dialettico. E del resto l'astrattezza di questo sviluppo è confermata *dallo stesso Hegel*, che lo fa risolvere nella "libertà *astratta*" — è lui a dirlo — dello Stoico: ed evidentemente, nei termini piú ortodossi della dialettica hegeliana, una risoluzione, una *Aufhebung* non può certo essere *piú astratta* dei momenti precedenti che essa risolve e supera, ma viceversa.

Per passare, allora, al seguente giudizio di Marx, rileveremo anzitutto come egli abbia colto quest'astrattezza della concezione hegeliana del lavoro sia in quanto essa ne concepisce soltanto quell'"aspetto positivo" che, appunto, è anteriore alle determinazioni reali della pura potenzialità dell'autoproduzione umana, e sia in quanto quella che da Hegel vi è colta è sempre "l'alienazione dell'uomo che conosce sé stesso, o l'alienata scienza auto-cosciente." Resta, infine, il paragone con gli economisti classici, quando Marx dice che, col concepire soltanto l'aspetto positivo del lavoro Hegel "resta al punto di vista dell'economia politica moderna." Ciò non significa, come abbiamo già notato, che l'economia politica usi il metodo della dialettica hegeliana, ma che Hegel e gli economisti classici coincidono in questo, nel concepire in astratto e secondo le leggi d'un ordine ideale e non secondo la condizionatezza del processo e delle *differenze* storiche, i fatti dell'economia, e di conseguenza, nella visione ottimistica di questi fenomeni e del lavoro "in generale" (proprio quello che sarà contenuto del *valore* [*ut sic*], all'inizio del *Capitale*). Coincidenza confermata, del resto, dallo stesso Hegel, nel paragrafo 189 della *Rechtsphilosophie*, che

conosciamo, ove l'economia è detta "scienza che fa onore al pensiero" in quanto in essa "il pensiero (v. Smith, Say, Ricardo) dalla quantità infinita di fatti singoli, che si trovano dapprima dinnanzi ad esso, rintraccia i princípi semplici della cosa, l'intelletto attivo in essa e che la governa."

Per concludere, non mancheremo di ritornare per un momento alle domande che ci siamo rivolte all'inizio del commento dei due ultimi testi, per rispondervi in conseguenza del risultato della nostra indagine. La prima riguardava le sezioni della *Fenomenologia* sulla storia moderna citate da Marx, la dialettica di Stato e Ricchezza, Coscienza nobile e Coscienza bassa ecc., e si chiedeva come mai la prospettiva generalmente estraniata e mistificante di Hegel riguardo a tutta la storia gli avesse permesso di indicare come "alienata" proprio quella sezione di storia che presenta il nascere della borghesia moderna e quindi anche del moderno "rapporto di proprietà privata"; e questo, specificamente, in ordine all'elemento alienante per eccellenza, che Hegel chiama "ricchezza," e che se non significa precisamente la reciprocità di lavoro e capitale interna a quel rapporto, rappresenta comunque la potenza della borghesia in lotta con le monarchie di tipo ancora feudale.

Una risposta non può non rifarsi alla differenza dei sensi dell'alienazione, e per essa della negazione, che abbiamo dianzi proposta. Il *carattere alienato* del periodo storico che corrisponde alla sezione della *Bildung* è tale in riferimento all'unità immediata della civiltà greca (e comincia, invero, fin dall'età dell'impero romano, l'età del "diritto della particolarità," per *proseguire* nell'età moderna ed esser risolta dal ritorno alla filosofia e poi dal Sapere assoluto, nella *Fenomenologia*, e dallo Spirito cristiano-germanico nel sistema) che presenta l'armonia indifferenziata di vita individuale e vita pubblica. Dunque, siamo di fronte all'alienazione-duplicazione dell'unità originaria, cioè al terzo dei significati su descritti, quello hegeliano che unifica indebitamente la contraddizione logica e la contrarietà reale. Conseguentemente, come abbiamo già notato in sede propria nel I volume, nonostante le suggestioni del *contenuto storico* e delle osservazioni di dettaglio, resta la mistificazione della storia e resta la prospettiva estraniata del filosofo in ciò, che quei movimenti sono interpretati solo nel loro preteso significato "spirituale," onde il culmine dell'alienazione è dato dalla Rivoluzione francese e la sua risoluzione è il passaggio alla filosofia moderna tedesca.

Anche il carattere "alienante" della "ricchezza" è quello di portare alla massima disgregazione la coerenza relativamente unitaria del momento precedente, della "potenza statale." Il merito storico di Hegel sta nell'aver incluso questi elementi nel sistema, nell'aver visto le grandi linee del movimento storico, insomma d'aver "presentato gli elementi della critica" (e si ricordi, nelle pagine su "fede e illuminismo," la descrizione dell'alienazione religiosa che fa pensare a Feuerbach, ma non ne anticipa certo la decisiva presa di posizione, con la sua indifferenza dialettica della reciproca conversione dei due momenti l'uno nell'altro); ma non certo nell'aver anticipato un senso *concreto* e *reale* dell'alienazione.

Il quale ultimo, è appena opportuno ricordarlo, considera l'alienazione del rapporto di proprietà privata come una negazione del *soggetto reale* uomo operaio della moderna industria, non del Soggetto ideale o speculativo che è lo Spirito della *Weltgeschichte*. E può giungere ad una funzionalizzazione concreta della categoria logica soprattutto in quanto la fa incontrare non con una "realtà" o "concretezza" di tipo psicologico, o generalmente *antropologico* come avviene in Feuerbach, bensí con la realtà storicamente determinata onde le condizioni del *lavoro alienato* si *specificano differenzialmente* rispetto alle condizioni di qualsiasi tipo di lavoro antecedente, e rispetto alla incondizionatezza del "lavoro in generale" degli economisti classici.

La seconda domanda di cui sopra riguardava il problema del generale debito di Marx verso Hegel in ordine alla categoria dell'alienazione. Tutta la nostra indagine ha cercato di rispondervi, e possiamo quindi tentare anche un risultato conclusivo nei termini piú concisi. Il debito, in termini storici, resta, ed essenzialissimo, e la questione: "Che cosa sarebbe stato Marx senza Hegel" è addirittura improponibile, ché a questi livelli tutti gli elementi di esperienza acquistano il valore della necessità, figurarsi poi quello che concerne il "sistema enciclopedico del sapere assoluto" della filosofia moderna! Ma la nostra indagine ci pare confermi che il maggior rilievo e la maggiore proficuità ed efficienza di tale esperienza si abbia in senso *problematico* e non *sistematico*, ed ancor piú, proprio nel senso della contrapposizione polemica; onde è per uscire e nell'uscire dai legami del sistema, nello svincolarsi dall'abbraccio della sirena speculativa e nel resistere all'incanto della sua "melodia rupestre" che Marx, almeno in questa

sua fase giovanile, guadagna le acquisizioni piú essenziali del suo pensiero. Perché è un fatto incontestabile che proprio una severissima critica della *Filosofia del diritto* gli ha permesso di risolvere il problema del rapporto fra Stato e società, e d'avviarsi dalla critica dello Stato moderno alla critica della società moderna, e che proprio lo sforzo di costruire un concetto di alienazione strutturalmente e funzionalmente diverso da quello hegeliano, anzi ad esso intenzionalmente contrapposto, gli ha consentito di raggiungere il primo grande risultato in ordine a quello che sarà lo scopo maggiore della sua attività; la critica dell'economia politica.

E possiamo ora proseguire l'analisi del testo, che, nella sua parte rimanente, è tutto un commento critico al primo capoverso del capitolo conclusivo della *Fenomenologia*, sul Sapere assoluto: un commento, beninteso e secondo l'abitudine di Marx che ormai ci è familiare, intercalato da sviluppi originali che apportano spesso contributi essenziali all'"umanismo positivo." Per comodità del lettore riportiamo il brano di Hegel su cui si esercita il commento di Marx (e che Marx stesso riespone addirittura testualmente ad un certo punto, intercalandovi soltanto dei numeri ai quali si riferirà il suo commento, e che noi stessi intercaleremo, al loro luogo, nel testo hegeliano fra parentesi quadre.

"Lo spirito della religione disvelata non ha ancora oltrepassato la sua coscienza come tale; ovvero, ed è lo stesso, la sua autocoscienza effettuale non è l'oggetto della sua coscienza; egli stesso in generale e i momenti che in lui si distinguono cadono nella rappresentazione e nella forma dell'oggettività. [Abbiamo riportato quest'inizio per completezza; il commento di Marx incomincia invece a considerare il testo hegeliano che segue.] Il *contenuto* della rappresentazione è lo spirito assoluto. Quel che ancora resta da fare è solo il superamento di questa mera forma; o meglio, appartenendo essa alla *coscienza come tale*, la sua verità deve esser già risultata nelle figurazioni della coscienza medesima. — Tale superamento dell'oggetto della coscienza non deve venir preso come una unilateralità, a quel modo che l'oggetto medesimo si mostrava nel suo ritorno nel *Sé*; ma deve venir preso [1] piú determinatamente tanto a quel modo a cui esso, come tale, mostravasi al *Sé* come dileguante; quanto piuttosto a quel modo in cui [2] l'alienazione dell'autocoscienza, proprio lei pone la cosalità, onde [3] l'alienazione ha significato non solo negativo, ma anche positivo, e ciò [4] non solo per noi o in sé, ma anche per

l'autocoscienza stessa. *Per essa* [5] il negativo dell'oggetto o l'autotogliersi di quest'ultimo ha un significato positivo, ovvero essa *sa* quella nullità dell'oggetto, perché, da una parte essa aliena sé stessa: — infatti in questa alienazione pone *sé* come oggetto o, in forza dell'inscindibile unità dell'*esser per sé*, pone l'oggetto come sé stessa. E, d'altra parte, [6] in quest'atto è contenuto l'altro momento onde essa ha anche tolto e ripreso in sé medesima quell'alienazione e oggettività, essendo dunque presso di sé nel *suo* esser-altro come tale. — Questo è il movimento della *coscienza* la quale, in tal movimento, [7] è la totalità dei propri momenti. — Similmente la coscienza [8] deve aver stabilito una relazione all'oggetto secondo la totalità delle sue determinazioni, e cosí deve averlo attinto secondo ciascuna di esse. Questa totalità delle sue determinazioni rende l'*oggetto*, *in sé*, un'essenza spirituale, ciò che invero esso diviene per la coscienza quando ogni singola determinazione venga attinta come il *Sé*, o quando si abbia quel comportamento spirituale verso di loro, che fu testé ricordato."[215]

Marx commenta: "La cosa principale è che l'*oggetto* della *coscienza* non è altro che *autocoscienza*, o che l'oggetto è soltanto l'*autocoscienza oggettivata*, l'autocoscienza come oggetto. [...] Si tratta quindi di superare l'*oggetto della coscienza*. L'*oggettività* come tale vale come un rapporto umano *alienato*, inadeguato all'*essenza umana*, all'autocoscienza. Il *recupero* dell'essere umano estraneo, oggettivo, prodotto sotto il segno dell'alienazione, non ha quindi soltanto il significato di sopprimere l'*alienazione*, ma anche l'*oggettività*, e cioè l'uomo vale come un ente *non-oggettivo*, *spiritualistico*. [...] L'*ente umano*, l'*uomo*, per Hegel è uguale ad *autocoscienza*. Ogni alienazione dell'ente umano non è, quindi, *niente* altro che *alienazione dell'autocoscienza*. L'alienazione dell'autocoscienza non vale come *espressione*, riflettersi nel sapere e nel pensiero, della *reale* alienazione dell'ente umano. L'*effettiva* alienazione, che si presenta come reale, è piuttosto, secondo la sua *intima* essenza celata e messa in luce soltanto dalla filosofia, nient'altro che il *fenomeno* dell'alienazione dell'ente umano reale, — dell'autocoscienza. La scienza che comprende questo si chiama perciò *Fenomenologia*. Ogni recupero dell'ente alienato, oggettivo, si mostra quindi come un'incorporazione nell'autocoscienza: l'uomo che s'impossessa del suo essere è *soltanto* l'autocoscienza che s'impossessa dell'ente oggettivo, e ritorno dell'oggetto nel *Sé* è dunque il recupero dell'oggetto."[216]

Come abbiamo avvertito, Marx, sollecitato dal testo hegeliano, considera ora il problema dialettico dal punto di vista del rapporto di oggettivazione, il che lo condurrà a precisare lo stesso fondamento teorico dell'"umanismo positivo." Per Hegel l'oggetto è sempre una estraneazione del soggetto, e poiché ora il soggetto è l'autocoscienza (l'autocoscienza *spirituale*: ma di là dalle diverse denominazioni, nella *Fenomenologia* il soggetto è sempre la coscienza, e, dal momento in cui questa si è riflessa in sé, l'autocoscienza, che è essa, poi a venir chiamata "ragione" o "autocoscienza razionale" e Spirito), dunque "l'oggetto è soltanto l'*autocoscienza oggettivata.*" Questo significa che per Hegel non sussiste mai una oggettività *originaria*, e che l'oggettività è sempre qualcosa di derivato, e di derivato dal suo contrario, dalla soggettività, che è stata resa inizio del movimento. In termini logici è certamente vero che non si dà oggetto senza soggetto: ma qui, data appunto l'unificazione di razionale e reale e la riduzione del reale al razionale *e dei rapporti* reali ai rapporti razionali resi autonomi e provvisti di autorisoluzione (quindi resi *triadici*) ciò che diviene un derivato non è l'oggettività logica, bensí l'*oggettività reale*, l'esserci degli enti reali determinati, resa un'alienazione della *soggettività del pensiero*. Oggettività diviene allora senz'altro sinonimo di alienazione, e la riappropriazione non potrà esser intesa che come negazione dell'oggettività, *ritorno alla soggettività spirituale*. E poiché è proprio l'oggettività *reale* a formare il piú compiuto contrapposto della soggettività razionale, il movimento dialettico si configurerà in modo da presentare, quali suoi momenti, la soggettività immediata, l'oggettività *reale* quale sua negazione o alienazione, ed alla fine la negazione di quest'ultima, il ritorno alla soggettività *spirituale* mediata, come vittoria definitiva del pensiero sulla realtà. Quanto all'uomo, esso, per Hegel, è tale in quanto autocoscienza; quindi ogni alienazione dell'uomo non è che alienazione dell'autocoscienza, e inversamente l'alienazione dell'autocoscienza *esaurisce* qualsiasi alienazione possibile. Quindi, dice Marx, l'alienazione dell'autocoscienza non è una "*espressione,* un riflettersi nel sapere e nel pensiero, della *reale* alienazione dell'ente umano": non è il concetto o il sapere o la presa di coscienza della *reale* alienazione, bensí l'alienazione reale, "effettiva," è, per Hegel soltanto ciò "che si presenta," che *appare* come tale, *fenomeno* dell'alienazione di quello che da Hegel è considerato l'uomo reale, cioè dell'autocoscienza. E la riappropriazione sarà dunque il

"ritorno dell'oggetto nel *Sé*," cioè nell'assoluta Soggettività del pensiero.

Dopo queste precisazioni piú generali Marx può allora iniziare il commento critico particolare. La corrispondenza dei numeri ci eviterà inutili ripetizioni: [1] non significa altro che "il ritorno dell'oggetto nel *Sé*," cioè non c'è altro senso del "dileguare dell'oggetto," se non quello della sua riassunzione da parte del soggetto. [2]: Poiché l'uomo è uguale all'autocoscienza, l'alienazione o oggettività dell'uomo, la *Dingheit* in quanto è "ciò che è il suo essere oggettivo," sarà uguale all'autocoscienza alienata, e la cosalità sarà "posta per questa alienazione." Marx aggiunge: "È del tutto ovvio che un ente vivente, naturale, munito e dotato di forze essenziali oggettive, cioè materiali, abbia degli *oggetti reali e naturali* del suo essere, come altresí che la sua autoalienazione sia il porsi di un mondo *reale*, ma avente la forma dell'esteriorità, dunque non appartenente al suo essere, e predominante e oggettivo. Non c'è niente d'inconcepibile e misterioso in questo. Il contrario sarebbe piuttosto un mistero. Ma è parimente chiaro che una *autocoscienza*, cioè la sua alienazione, può porre soltanto la *cosalità*, ossia soltanto una cosa astratta, una cosa dell'astrazione e nessuna cosa *reale*." Nel contrapporre l'alienazione che è implicita nel reale movimento di autoproduzione dell'uomo all'"alienazione dell'autocoscienza" ci sembra che Marx abbia dato anche un chiarimento abbastanza importante in ordine al primo dei due concetti; e che dicendo che l'alienazione come "porsi d'un mondo *reale* ma avente la forma dell'*esteriorità*," quindi oggettivo, alle "forze essenziali" dell'uomo è un fatto "del tutto ovvio" che "non ha niente di inconcepibile," venga a confermare sostanzialmente quanto dicevamo prima a proposito dei due sensi, logico e reale, dell'alienazione. Perché se paragoniamo questo movimento "del tutto ovvio" a quello della alienazione del lavoro, della disumanizzazione, troviamo che appunto il secondo non è affatto cosí "ovvio" come il primo, e deve essere spiegato come una *reale* contraddizione. Certo, anche il primo è un *movimento reale*, perché è il movimento della produzione e dell'autoproduzione dell'uomo reale, e gli oggetti che l'uomo incontra sono oggetti *reali*: ma è l'alienazione come negazione, come contrapposizione, ad essere "ovvia" e quindi non una *reale negazione* dell'uomo, ma soltanto la negazione dell'opposizione, come dicevamo, logica, dell'"altro" all'"altro," di due "altri" che *esistenzialmente*, cioè *real*-

*mente s'incontrano*, ma *soltanto logicamente si "negano"*; mentre è l'alienazione del lavoro ad essere *negazione reale*, in quanto contraddice non solo al concetto, ma alla realtà esistenziale dell'uomo: è quello il "mistero," cioè il *problema* che inizialmente sollecita la critica: "quanto piú produce ricchezza, tanto piú povero diviene l'operaio." Mentre s'intende che una tal conferma è soltanto implicita, perché ciò di cui si occupa intenzionalmente Marx in questo momento è soltanto la differenza fra il movimento dell'uomo reale e quello dell'autocoscienza.

Segue, come avevamo avvertito, il piú importante sviluppo autonomo del problema dell'oggettività nel quadro dell'"umanismo positivo," dato in due pagine delle quali dobbiamo ora occuparci.

"È poi chiaro che la cosalità non è affatto nulla di *autonomo* e di *essenziale* di fronte all'autocoscienza; ma una mera creatura, un qualcosa di *posto* da questa; e che il qualcosa posto, invece di affermar sé stesso, è soltanto un'affermazione dell'atto di porre, che, per un istante, fissa nel prodotto la propria energia, e gli conferisce in *apparenza* il ruolo — ma solo per un istante — di un ente autonomo reale.

"Ma se l'*uomo* reale, corporeo, che sta sulla ferma solida terra, espirando e aspirando tutte le forze naturali, *pone*, nel suo alienarsi, le sue reali, oggettive *forze sostanziali* come oggetti estranei, questo *porre* non è Soggetto: è la soggettività di *oggettive* forze sostanziali, la cui azione perciò dev'essere anche una azione *oggettiva*. L'ente oggettivo agisce oggettivamente, e non potrebbe agire oggettivamente se l'oggettivo non fosse sua determinazione sostanziale. Esso crea, pone *soltanto oggetti*, *perché* è posto da oggetti, perché è intrinsecamente *natura*. Nell'atto di porre qualcosa, non esce, dunque, dalla sua 'attività pura' per una *creazione* dell'*oggetto*, bensí il suo prodotto *oggettivo* attesta semplicemente la sua attività *oggettiva*, la sua attività in quanto attività di un oggettivo ente naturale.

"Qui vediamo come il compiuto naturalismo o umanismo si distingua tanto dall'idealismo che dal materialismo, e ad un tempo sia la verità che li congiunge entrambi. Vediamo al tempo stesso che soltanto il naturalismo è capace di comprendere l'azione della storia universale.

"L'*uomo* è immediatamente *ente naturale*. Come ente naturale, e ente naturale vivente, è da una parte fornito di *forze naturali*, di

*forze vitali*, è un *attivo* ente naturale, e queste *forze* esistono in lui come disposizioni e capacità, come *impulsi*; e d'altra parte, in quanto ente naturale, corporeo, sensibile, oggettivo, è un ente *passivo* condizionato e limitato, come è anche l'animale, e la pianta: e cioè gli *oggetti* dei suoi impulsi esistono fuori di lui come *oggetti* da lui indipendenti, e tuttavia questi oggetti sono *oggetti* del suo *bisogno*, *oggetti* indispensabili, essenziali alla manifestazione e conferma delle sue forze essenziali. Che l'uomo sia un ente *corporeo*, dotato di forze naturali, vivente, reale, sensibile, oggettivo, significa ch'egli ha come oggetto della sua esistenza, della sua manifestazione vitale, degli *oggetti reali*, *sensibili*, o che può *esprimere* la sua vita soltanto in oggetti reali, sensibili. *Esser* oggettivi, naturali, sensibili, e avere altresí un oggetto, una natura, un interesse fuori di sé, oppure esser noi stessi oggetto, natura, interesse di terzi, è l'identica cosa. La *fame* è un *bisogno* naturale, le occorre dunque una *natura*, un *oggetto*, al di fuori, per soddisfarsi, per calmarsi. La fame è il bisogno oggettivo che ha un corpo di un *oggetto* esistente fuori di esso, indipensabile alla sua integrazione e alla espressione del suo essere. Il sole è *oggetto* della pianta, un oggetto indispensabile, che ne conferma la vita, come la pianta è oggetto del sole, in quanto è *manifestazione* della forza vivificante del sole, dell'*oggettiva* forza essenziale del sole.

"Un ente che non abbia fuori di sé la sua natura non è un ente *naturale*, non partecipa dell'essere della natura. Un ente che non abbia alcun oggetto fuori di sé non è un ente oggettivo. Un ente che non sia esso stesso oggetto per un terzo non ha alcun ente come suo *oggetto*, cioè non si comporta oggettivamente, il suo essere non è niente di oggettivo.

"Un ente non oggettivo è un *non ente*.

"Supponete un ente che non sia oggetto né abbia un oggetto. Un tale ente sarebbe innanzi tutto l'*unico* ente, non esisterebbe alcun altro fuori di lui, esso solo esisterebbe, solitario. Giacché subito che si dànno oggetti fuori di me, subito che non ci sono io *solo*, io sono un *altro*, un'*altra realtà* che non l'oggetto fuori di me. Per questo terzo oggetto io sono dunque una *realtà altra* da esso, cioè suo oggetto. Un ente che non è oggetto di un altro ente presuppone dunque che *non* ci sia ente oggettivo. Tosto che io ho un oggetto, questo oggetto ha me stesso come oggetto. Ma un ente *non oggettivo* è un ente irreale, non sensibile, soltanto pensato, cioè soltanto immaginato, un ente dell'astrazione. Esser

*sensibile*, cioè reale, è esser oggetto di senso, esser oggetto *sensibile*, dunque avere oggetti sensibili fuori di sé, avere degli oggetti della propria sensibilità. Esser sensibile è esser *passivo*."[217]

Due osservazioni preliminari: anzitutto, in questo tentativo di stabilire il *fondamento positivo* dell'umanismo Marx non ha scritto la parola *alienazione*. E questo, evidentemente, perché la funzione concreta, cioè critica, di questa categoria non si determina necessariamente in questo momento, positivo, dell'indagine di Marx, ma trova la sua determinazione necessaria — e quindi non puramente formale — soltanto nel momento della rilevazione delle condizioni onde l'inizio *positivo*, qui fondato, dell'oggettività umana, è *realmente* negato. Marx, dunque, ha qui voluto svincolare l'oggettività dall'alienazione-negazione per ricostruirne e riaffermarne la integrale positività; onde quella che era stata (e sarà ancora una volta) detta l'alienazione *positiva*, implicita nel processo di autoproduzione si ridimensiona, in termini logici, con maggiore esattezza e rigore, come *reciprocità*: col vantaggio di poter investire in tal modo anche quel rapporto *reale e concreto* che non era accessibile alla categoria dell'alienazione usata in questo momento positivo senza il pericoloso equivoco col suo senso concretamente e realmente negativo che chiarifica il lavoro alienato.

In secondo luogo, questa restituzione positiva dell'oggettività è condotta in palese dipendenza dall'analogo tentativo di Feuerbach. Una dipendenza di condizionamenti d'esperienza storica, che però non toglie le differenze essenziali che rileveremo a suo luogo. Possiamo ora passare ad un commento diretto del testo.

La prima proposizione del nuovo umanismo riguardo al concetto di oggettività è l'affermazione della *compresenza esistenziale* dell'uomo e dei suoi oggetti. A differenza da essa, la concezione hegeliana della "cosalità" (e già il termine esprime efficacemente la spettrale vanificazione degli oggetti reali operata dall'idealismo) implica che essa si riduca a "qualcosa di posto" dall'autocoscienza, dunque privo di qualsiasi autonomia: a qualcosa che, invece di affermar sé stesso, non afferma che "l'atto del porre." Al contrario, ove si affermi la compresenza esistenziale dell'uomo e degli oggetti, l'uomo *pone gli oggetti in quanto è posto da essi*. Egli non esce da sé (unica allusione indiretta all'alienazione) per *creare* i suoi oggetti, ma in quanto la sua attività è quella d'un *ente oggettivo*, cioè d'un ente la cui costituzionale destinazione è il

rapporto di reciprocità con gli oggetti, a quei diversi livelli di condizionamento che, certamente, l'uomo può cercar di regolare a suo favore, sí da condizionare gli oggetti piú di quanto ne venga condizionato, ma senza che egli possa mai raggiungere il livello supremo, d'un condizionamento incondizionato che toglierebbe lo stesso rapporto di oggettività con le conseguenze assurde cui Marx allude alla fine.

E dopo d'aver proclamato che il "nuovo umanismo" è la "verità" di idealismo e materialismo in quanto ne supera i limiti realizzandone le esigenze, e dopo d'aver promesso un riferimento alla storia che sarà operato proprio in sede di conclusioni (nel prossimo testo) egli inizia il suo sviluppo del tema dell'oggettività mostrando la struttura dell'ente oggettivo, che è un ente naturale provvisto di forze vitali che sono disposizioni, capacità ed impulsi, quindi attivo, e d'altro lato, in quanto è corporeo e sensibile, condizionato e limitato, quindi passivo. Gli oggetti esistono fuori di lui e indipendenti, tuttavia sono in rapporto con lui in quanto sono "indispensabili, essenziali alla manifestazione e conferma delle sue forze essenziali," onde l'uomo "può *esprimere* la sua vita soltanto in oggetti reali, sensibili." Col che Marx raggiunge il piú concreto livello cui possa spingersi un atteggiamento funzionalista, mentre di tale funzionalità oggettiva egli riesce a formulare il carattere reciproco, fra l'uomo e gli oggetti, col dire che "*esser* oggettivi, naturali, sensibili, ed avere altresí un oggetto, una natura, un interesse [letteralmente: un 'senso,' cioè un 'significato'] fuori di sé, oppure esser noi stessi oggetto, natura, interesse di terzi, è l'identica cosa."

Seguono due luoghi che sollecitano un inevitabile riferimento a Feuerbach. Il primo è l'esempio "il sole è l'oggetto della pianta [...] come la pianta è oggetto del sole." Feuerbach, all'inizio dell'*Essenza del Cristianesimo*, aveva detto: "L'oggetto a cui un soggetto è legato da rapporti necessari, essenziali, quest'oggetto è la rivelazione, la manifestazione dell'essere stesso del soggetto." La differenza sta nell'accentuazione *teoretica* del rapporto di oggettività, e infatti Feuerbach prosegue dicendo che un "oggetto comune" a piú individui della stessa specie e diversi per qualità, rivela la loro natura secondo il modo in cui è oggetto di ciascuno di essi: cosí "il sole è oggetto dei pianeti," ma in modo diverso per ciascuno, che ha, per cosí dire, "il proprio sole." L'esempio di Marx dice quanto questi si sia svincolato dalla perdurante impo-

stazione teoreticistica feuerbachiana, che del resto è poi tendente ad una risoluzione addirittura opposta a quella di Marx, e cioè alla "divinità" dell'uomo in quanto egli ha Dio come suo specifico oggetto. Mentre il punto di maggior vicinanza di Marx a Feuerbach è dato proprio nell'aforismo "un ente non oggettivo è un non ente," che riprende quasi letteralmente il feuerbachiano: "L'uomo nulla è senza oggetto" che precede di poco l'altro testo su ricordato.

La nullità dell'ente non oggettivo è infine dimostrata da Marx con l'argomento che quest'ente sarebbe l'unico; perché appena si dànno oggetti fuori di me, io divento "altro" di "altri," cioè oggetto di oggetti. A proposito dell'"ente unico" non possiamo far a meno di pensare, allora, all'Intero hegeliano, che può esser altro solo di sé stesso, ed il cui movimento è, appunto, quello dell'autoalterizzazione. Ma leggiamo ora la conclusione dello sviluppo teoretico che abbiamo seguito.

"L'uomo in quanto è un ente oggettivo è dunque un ente *patiens*, e poichè è un ente che avverte il suo patire esso è un ente *appassionato*. La passione è la sostanziale forza umana tendente con energia al suo oggetto.

"Ma l'uomo non è soltanto ente naturale, bensí è ente naturale *umano*: cioè ente che esiste a sé stesso, perciò *ente generico*, e come tale deve attuarsi e confermarsi tanto nel suo essere che nel suo sapere. Dunque, né gli oggetti *umani* sono gli oggetti naturali quali si presentano immediatamente, né la *sensibilità umana*, quale *è* immediatamente ed è oggettivamente, è *umana* sensibilità, umana oggettività. Né la natura obiettiva, né la natura subiettiva, è immediatamente presente come adeguata all'ente *umano*. E come tutto ciò ch'è naturale deve *nascere*, cosí anche l'*uomo* ha il suo atto di nascita, la *storia*, ch'è tuttavia da lui consaputa, e però, in quanto atto di nascita con coscienza, è atto di nascita che supera sé stesso. La storia è la vera storia naturale dell'uomo."

In questo testo, che presenta una conclusiva e lapidaria formulazione dell'"umanismo positivo," Marx consuma sostanzialmente la storia del suo rapporto con Feuerbach: ché le celebri *Tesi* appartengono ad una prospettiva diversa, quella della concezione materialistica della storia dalla quale la filosofia feuerbachiana è vista col distacco che consegue al passaggio dal Vecchio al Nuovo Testamento dell'umanismo. Qui, invece, l'esperienza feuerbachiana è ancora intrinseca al mondo spirituale di Marx;

ma ci troviamo appunto a quel momento che presenta insieme la conclusione positiva di essa, e i termini essenziali del distacco iniziale. Noi possiamo, infatti, articolare questo testo in tre parti: nella prima, sono riprodotte le caratteristiche del *sinolo* feuerbachiano: l'uomo, ente appassionato, il cui "patire" si rovescia nell'"energia vitale" della natura umana sensibile-istintiva, e d'altro lato, ente "che esiste a sé stesso" ed al proprio "genere" e come tale deve attuarsi e confermarsi (e non possiamo certo negare a Feuerbach la prospettiva finale d'una tale "autoconferma" se, in un modo o nell'altro, finiamo col riconoscerla a Hegel!). Il debito verso Feuerbach è pagato. Marx acquista il diritto di conservare la sostanza di questo umanismo anche nel suo pensiero ulteriore; ma essa resterà soltanto molto in fondo alla determinazione etica di questo e, per esempio, non si rivelerà immediatamente esprimibile nella terminologia, già per il semplice fatto che, in seguito, Marx non potrà piú parlare dell'"uomo," ma degli "uomini ad un determinato livello della storia della loro produzione": altrimenti gli capiterebbe d'incorrere nei sarcarsmi di Stirner, che avrà un gioco anche troppo facile nel poter criticare l'"uomo" di Feuerbach semplicemente scrivendolo con l'iniziale maiuscola.

La seconda parte del testo che abbiamo letto raccoglie sinteticamente il risultato delle pagine di *Proprietà privata e comunismo* a proposito del carattere *umano*, e dunque assiologico, dell'umana naturalità. Abbiamo detto che subito dopo aver pagato il proprio debito verso Feuerbach Marx incomincia a distaccarsene, il che non può non significare che il distacco avvenga proprio a questo punto. E infatti è proprio cosí, perché Feuerbach, pur avendo tentato una teoria dell'uomo come sinolo di naturalità "appassionata" e di universalità "generica," ritrovava il "genere" soltanto *attraverso la mediazione* della soppressione della teologia; ma, come sappiamo, ciò che invece *immediatamente* gli testimonia l'universalità e quindi anche il valore dell'uomo (la sua "differenza dalle bestie") è la religione; cioè il fatto che egli abbia Dio come suo oggetto. Marx rifiuta invece la necessità di questa mediazione, o almeno la sua necessità teoretica (ammette soltanto la necessità *storica* dell'ateismo e qui anche del comunismo, come preparazione all'umanismo positivo: l'ha già detto nelle pagine su *Proprietà privata e comunismo* e lo ripeterà fra poco) e quindi, appunto in via di fondazione teoretica, deve operare una connessione *immediata* di naturalità e genericità, tale che la genericità si dimostri

l'oggetto immediato al quale si applica; il secondo, di carattere, invece, contenutistico, consiste nella individuazione del vuoto e vizioso *formalismo* dello Stato moderno. Ma, ovviamente, è del tutto diverso se questa denuncia riguarda soltanto la rappresentanza politica *di stato*, o se essa riguarda anche la condizione in cui la rappresentanza politica ha precisamente — nella sua sede politica, cioè *prescindendone* — abolito gli *Stände*. Nel primo caso quella stessa denuncia si limiterebbe ad esprimere, sia pure piú acutamente e suggestivamente, la falsità del *compromesso* fra medievale e moderno che la rappresentanza politica di stato rappresenta: l'*illusione*, la "menzogna" riguarderebbero qui soltanto il fatto di dare agli *ordini*, che sono per definizione e storicamente l'espressione degli interessi particolari della società civile, che è di fatto divisa in ceti (bene o male, giustamente o no *non importa*) la funzione di rappresentare l'interesse *generale* del popolo, che in quanto tale deve realizzare l'universalità politica *prescindendo* dalle differenze di ceto della società civile. Nel secondo caso, invece, la denuncia del "formalismo" dello Stato moderno riguarderebbe anzitutto la divisione di Stato e società civile, in generale, ed in secondo luogo la divisione stessa della società civile in *classi*, stavolta in senso rigorosamente economico e moderno, e *lo stesso disinteresse politico per la divisione in classi della società civile*. In questo caso l'illusione e la menzogna sarebbero quelli dello Stato politico che crede o dà a vedere d'aver realizzato la uguaglianza piena dei cittadini, mentre avrebbe realizzato soltanto un'uguaglianza *formale*, lasciando il contenuto della vita civile in preda alla disuguaglianza. La critica dello Stato politico moderno si sarebbe già trasformata, in questo caso e sostanzialmente, in una critica della società borghese moderna e della sua divisione in classi, conseguenza anzitutto della proprietà privata. Ci scusi il lettore quest'ulteriore suddivisione, ma era necessario farla, perché i testi ci documentano che *anche il primo* di questi due punti è stato certamente acquisito da Marx nella *Kritik*, e cioè la critica della *divisione di Stato e società civile*. Marx vuole, dunque, una comunità organica nella quale *la determinazione politica* e la *determinazione sociale* coincidano. Ciò porterebbe a credere, come abbiamo detto a proposito delle pagine sulla democrazia, che egli sia già pervenuto ad estendere anche al piano sociale il suo egualitarismo democratico cosí chiaramente e vigorosamente sostenuto in sede politica. Ma egualitarismo sociale

questa nullità, l'ente oggettivo, come propria *autoalienazione*, e sa ch'essa è soltanto per mezzo della propria autoalienazione..."

Marx può rilevare, in opposizione alla propria concezione della oggettività, l'astrattezza viziosa del momento hegeliano dell'oggettività, onde è essa, in generale, ad essere identificata con l'alienazione: non "il carattere determinato" dell'oggetto, ma il suo stesso "carattere oggettivo" è "lo scandalo dell'alienazione," cioè il suo carattere negativo, da sopprimere; mentre resta il carattere *positivo* che però non è dato dalla positività dell'oggettività reale, bensí dall'esser essa un'alienazione, cioè dalla "positività del negativo" in generale che per Hegel è la molla del processo dialettico. Rileveremo infine come, nell'inciso all'inizio del testo, Marx distingua l'"indifferente estraneità" dalla "*reale* alienazione *ostile*," il che ci par confermare letteralmente la nostra precedente distinzione fra i due sensi della negatività, quella dei reciproci contraddittori logici che la ragione tiene insieme presenti, senza che il ricorso all'esperienza la costringa a decidere quest'ambivalenza, e quella della negazione reale, confermata dall'esperienza, che serve a rilevare una concreta condizione estraniata.

Finalmente Marx giunge al punto piú essenziale del discorso di Hegel, dov'è formulato il momento della riappropriazione come quello in cui l'autocoscienza, "nel suo esser-altro come tale, si trova presso di sé." "In questa spiegazione," nota Marx, "abbiamo tutte insieme le illusioni della speculazione." Ciò significa infatti che, se all'astratta autocoscienza noi sostituiamo l'uomo reale, questi, "in quanto ha riconosciuto e soppresso come autoalienazione il mondo spirituale, ossia la generale esistenza spirituale del suo mondo [intendi, nel processo dialettico che si svolge per successive alienazioni e riappropriazioni] conferma, tuttavia, di nuovo il medesimo mondo in questa figura alienata e lo dà per la sua vera esistenza, lo ristabilisce, pretende di esser *presso di sé nel suo esser-altro come tale*, e quindi, dopo la soppressione, per esempio, della religione, dopo il riconoscimento della religione come un prodotto dell'autoalienazione, si trova, tuttavia, confermato nella *religione come religione*. È qui la radice del *falso* positivismo di Hegel o del suo solo *apparente* criticismo: ciò che Feuerbach designa come posizione, negazione e restituzione della religione o teologia, ma ch'è da comprendere piú generalmente. Dunque: la ragione è presso di sé nella non-ragione come non-ragione. L'uomo, che ha riconosciuto di condurre, nel diritto, nella politica ecc.,

una vita alienata [e infatti si tratta delle sfere dello Spirito *oggettivo*, dunque alienato], conduce in questa vita alienata come tale la sua vera vita umana. L'autoaffermazione, l'autoconferma in *contraddizione* con sé stessi, sia col sapere sia con l'essere dell'oggetto, è quindi il vero *sapere*, la vera *vita*. [capov.] Superfluo, dunque, discorrere di un accomodamento di Hegel con la religione, lo Stato ecc., ché questa menzogna è la menzogna del suo progresso."[218]

Anche la "soppressione" della religione riguarda l'astratto sviluppo dialettico. Marx ha per diverso tempo creduto, insieme a Bauer, che nel sistema di Hegel la religione fosse negata nel passaggio alla filosofia. Qui egli vede, con Feuerbach, che anche ammesso un tale intenzionale superamento, pure tutte le sfere dell'alienazione sono riconfermate dal movimento dialettico dello Spirito che "nell'esser-altro si trova presso di sé." La ragione vera l'aveva detta già all'inizio di questa *Critica*: poiché è il punto di partenza di Hegel ad essere quello dell'astrazione, cioè d'una *reale* alienazione, il punto d'arrivo non potrà che esserne la riconferma. La conclusione del testo ricorda la questione che Marx s'era proposta al tempo della Tesi di laurea, del senso dell'"accomodamento" di Hegel con la religione e la realtà politica esistenti, rimproveratogli dai Giovani hegeliani; allora egli aveva prescritto a sé stesso il compito di "risalire al principio" della filosofia hegeliana per trovare le ragioni intime delle contraddizioni del sistema. Ora la critica è compiuta, e quello che ai discepoli appariva un accomodamento esteriore s'è rivelato come una *necessità sistematica*. Hegel non può far a meno di *accettare* il mondo del quale egli ha decretato che la filosofia debba esser l'assoluta comprensione; perché quel mondo non è, esso stesso, se non quello dello Spirito che si autocomprende e pertanto si autopossiede. Nel giudicare le parti piú "reazionarie" del sistema, nella prima parte, non ne avevamo data un'interpretazione diversa.

Il seguito del testo di Marx continua a mostrare, ancora per qualche altra pagina, il carattere fittizio delle "riappropriazioni" hegeliane ripercorrendo tutto il sistema e quasi tracciandone ancora una volta lo schema. Poco piú oltre Marx ritorna sull'argomento dei "momenti positivi" della dialettica, sempre però "all'interno della determinazione dell'estraneazione." La critica s'inserisce sempre piú all'interno degli stessi riconoscimenti, e il discorso alquanto piú diffuso serve a chiarire la precedente ammissione di

cui ci siamo occupati, anche se a un certo punto Marx la riprende letteralmente.

"*a*) La *soppressione*, come momento oggettivo *riassorbente* in sé l'alienazione. — È questa, espressa all'interno dell'estraneazione, la concezione dell'*appropriazione* dell'ente oggettivo mediante la soppressione della sua alienazione; la concezione estraniata della *reale oggettivazione* dell'uomo, della reale appropriazione del suo essere oggettivo mediante l'annullamento dell'*alienata* determinazione del mondo oggettivo, mediante la sua soppressione nella sua esistenza alienata; come l'ateismo, quale soppressione di Dio, è il divenire dell'umanismo teorico; come il comunismo, quale soppressione della proprietà privata, è la rivendicazione della reale vita umana come sua proprietà, è il divenire dell'umanismo pratico; ovvero l'ateismo è l'umanismo mediato dalla soppressione della religione, e il comunismo è l'umanismo mediato dalla soppressione della proprietà privata. Solo con la soppressione di questa mediazione — ch'è tuttavia un presupposto necessario — nasce l'umanismo precedente positivamente da sé stesso, l'umanismo *positivo*.

"Ma l'ateismo e il comunismo non sono affatto la fuga, l'astrazione, la perdita del mondo oggettivo prodotto dall'uomo, delle forze sostanziali umane divenute oggettive; non sono affatto una povertà per cui si ritorni a una semplicità innaturale, embrionale. Sono, piuttosto, solamente il reale divenire, la realizzazione divenuta effettiva per l'uomo del suo essere, del suo essere come essere reale.

"Hegel pensa dunque, mentre si forma il concetto — anche se di nuovo in guisa estraniata — del senso *positivo* della negazione rapportata a sé stessa, che l'autoalienazione, l'espropriazione e privazione della propria essenza e oggettività e realtà, da parte dell'uomo, è conquista di sé stesso, rinnovamento del suo essere e oggettivazione e realizzazione sua. In breve, concepisce — entro l'astrazione — il lavoro come l'atto di *autoproduzione* dell'uomo, e il rapporto a sé stesso quale ente straniero, e il manifestarsi di sé stesso in quanto ente straniero come la diveniente *coscienza generica* e *vita generica*."

Ma — Marx si affretta ad aggiungere — "astraendo o piuttosto in conseguenza della su descritta assurdità," abbiamo che 1) l'atto di autoproduzione "appare *soltanto formale*, perché astratto, perché lo stesso ente umano vale soltanto come *ente*

*astratto pensante*, come *autocoscienza.*" 2) "La soppressione dell'alienazione diventa perciò una conferma dell'alienazione; ossia per Hegel quel movimento dell'*auto-prodursi*, dell'*auto-oggettivarsi*, inteso come *auto-espropriazione* e *auto-alienazione*, è l'*assoluta espressione della vita umana*, e però l'espressione ultima, avente sé stessa per scopo e in sé pacificata e pervenuta alla sua essenza." Questo movimento "vale" (cioè *pretende di valere*) come "la *verace vita umana*"; "e poiché esso è tuttavia un'astrazione, un'estraneazione della vita umana, vale come *processo divino*, quindi come il divino processo dell'uomo, — un processo che percorre la sua stessa essenza distinta da lui, astratta, pura, assoluta." 3) Il *portatore* di questo processo, "il Soggetto che si sa come assoluta autocoscienza è quindi *Dio, spirito assoluto, l'idea che sa e attua sé stessa.* L'uomo reale e la natura reale diventano dei semplici predicati, dei simboli di quest'uomo nascosto, irreale, e di questa natura irreale. Il soggetto e il predicato si trovano quindi fra loro nel rapporto di un rovesciamento assoluto, mistico Soggetto-oggetto o Soggettività che usurpa i diritti dell'oggetto; il *Soggetto assoluto* come un *processo*, come *Soggetto alienantesi* e dall'alienazione ritornante a sé, ma al contempo recuperandola in sé, e il Soggetto come questo processo; il puro, *continuo* movimento circolare in sé." E in conclusione: "La piena, vivente, sensibile, concreta attività dell'auto-oggettivazione diventa perciò la sua propria pura astrazione, la *negatività assoluta*, un'astrazione che si fissa di nuovo come tale e che vien pensata come un'autonoma attività, come pura attività." "Poiché questa cosí detta negatività non è nient'altro che la *forma astratta*, *priva di contenuto*, di quel reale vivente atto, anche il contenuto di questo può esser soltanto un contenuto *formale*, risultato dell'astrazione da ogni contenuto. Si tratta, quindi, di *forme d'astrazione* generali, astratte, concernenti qualunque contenuto, e però tanto indifferenti ad ogni contenuto che valide per ogni contenuto, forme di pensiero, categorie logiche staccate dallo spirito *reale* e dalla natura *reale*."[219]

Non si dirà che Marx si è ripetuto. A leggere attentamente questo testo se ne ricavano chiarificazioni essenziali riguardo al problema del "merito" di Hegel, chiarificazioni che si concludono con una conferma *letterale* dell'interpretazione che abbiamo proposta sopra.

Anzitutto Marx riconosce che Hegel ha formulato un concetto

dell'appropriazione come soppressione dell'alienazione, quindi una concezione della "*reale oggettivazione* dell'uomo, della reale appropriazione del suo essere oggettivo mediante l'annullamento dell'*alienata* determinazione del mondo oggettivo, mediante la sua soppressione nella sua esistenza alienata." Però insiste due volte nel dire che tale concezione Hegel l'esprime "all'interno dell'estraneazione." Ora, dire che Hegel concepisce l'autoproduzione dell'uomo da un punto di vista estraniato equivale a dire che Hegel è quindi il teorico del "lavoro alienato," come egli è difatti nelle sezioni economiche della *Filosofia del diritto* (teorico non nel senso critico, di denuncia, come Marx, ma nel senso della sua teorica riconferma, s'intende). Successivamente sembra che Marx voglia paragonare il procedimento hegeliano a quello dell'ateismo e del comunismo, in quanto questi ultimi giungono all'umanismo, teorico e pratico rispettivamente, soltanto come ad una negazione della negazione dell'alienazione, quindi attraverso la "mediazione necessaria" dell'alienazione. Ma subito dopo egli precisa la differenza fra i due procedimenti, dicendo che ateismo e comunismo non sono "la fuga, l'astrazione, la perdita del mondo oggettivo prodotto dall'uomo": non sono una "povertà" per cui "si ritorni ad una semplicità innaturale." Essi sono un divenire reale, ed evidentemente perché sia l'alienazione che la riappropriazione si esercitano in sede reale; senza dire che il comunismo non ha prodotto, esso, il rapporto di proprietà privata per negarlo, bensí l'ha trovato, constatato come un'alienazione reale dell'uomo, appunto. Ed è ovvio che, invece, è in Hegel che noi troviamo la "perdita del mondo oggettivo," la "fuga," l'"astrazione," e infine la ricostituzione dell'unità originaria.

Segue la ripresa del riconoscimento a Hegel del concetto del "lavoro come atto di *autoproduzione* dell'uomo." Stavolta però Marx tiene ad aggiungere, ancora una volta, la limitazione "anche se di nuovo in guisa estraniata," il che conferma che un tal "lavoro" non è soltanto "astratto" (come aveva detto la prima volta), ma visto da una prospettiva estraniata, conferma del lavoro estraniato reale. In secondo luogo, stavolta Marx non soltanto non dice, come la prima volta, che l'appropriazione, il lavoro, la riconquista di sé stesso ecc. riguardano l'uomo *reale*, ma si affretta a negarlo esplicitamente nelle tre riserve che seguono, in quanto 1) il movimento riguarda, in realtà, soltanto la storia dell'autocoscienza; 2) il movimento dell'autoprodursi è "l'*assoluta* espres-

sione della vita umana," quindi la sua "espressione ultima," in sé conciliata definitivamente; 3), e conseguentemente, il processo finisce con l'avere per "*portatore*" il "Soggetto che si sa come assoluta autocoscienza," quindi "Dio, spirito assoluto, l'idea che sa e attua sé stessa." E certamente né il Soggetto, né Dio, né l'Idea assoluta sono l'"uomo reale."

Per finire, troviamo anche la conferma sostanziale della accettazione, da parte di Marx, d'una differenza fra la negazione logica e la negazione reale, nell'ultimo capoverso del testo. La negatività hegeliana è "forma astratta, *priva di contenuto*," e di conseguenza il contenuto dell'"atto vivente" dell'autoproduzione non è che "l'astrazione da ogni contenuto": la formula, ricordiamo, è di Feuerbach, che la usava però in sede di logica mentre qui Marx l'applica all'autoproduzione umana. Affermazione e negazione e riappropriazione sono quindi, conclude Marx, "forme d'astrazione" "*concernenti qualunque contenuto*," "*categorie logiche* staccate dallo spirito *reale* e dalla *natura reale*" (i corsivi stavolta sono nostri), che però pretendono non soltanto di esprimere, ma di esaurire tutto il senso della realtà soggiacendo al vizio di surrezione dell'empiria, ricordato nell'inversione di "soggetto" e "predicato" ripresa dalla *Kritik*. Come si doveva dimostrare.

Ancora un relativo riconoscimento verso Hegel introduce l'ultimo argomento di questa Critica e dei *Manoscritti* in generale, e cioè il passaggio hegeliano dalla logica alla natura. Marx dice: "Ciò che di positivo Hegel ha compiuto qui — nella sua logica speculativa — è che i *concetti determinati*, le generali *forme fisse del pensiero*, nella loro autonomia rispetto alla natura e allo spirito, sono un risultato necessario della generale alienazione dell'ente umano, quindi anche nel pensiero umano; e che Hegel li ha esposti e sistemati come momenti del processo di astrazione. Per esempio, il superato essere è essenza, la superata essenza è concetto, il superato concetto... idea assoluta. Ma che è ora dell'idea assoluta? Essa stessa si supera, se essa non vuole ripercorrere da capo l'intero atto di astrazione e però contentarsi di essere una totalità di astrazioni o l'astrazione che abbraccia sé stessa. Ma l'astrazione che coglie sé stessa come astrazione si sa come un nulla; deve rinunciare a sé come astrazione, e cosí pervenire ad un essere ch'è propriamente il suo contrario: la *natura*. La logica intera è dunque la prova che l'astratto pensiero non è nulla per sé, che l'idea assoluta non è nulla per sé, che la *natura* soltanto è

qualcosa." Ma, a guardar bene, la stessa idea assoluta "non è assolutamente nient'altro che l'*astrazione*, cioè l'astrazione dei pensatori astratti, che, scaltrita dall'esperienza e edotta della sua verità, si decide, sotto varie condizioni false e ancora astratte, a *rinunciare* a sé stessa, a porre il suo esser-altro, il particolare e determinato, in luogo del suo esser-presso-di sé, del suo non-essere, della sua generalità e indeterminatezza, e a *lasciar libera da sé* la natura ch'essa nascondeva in sé come un che di astratto e cosa del pensiero; cioè a disertarsi come astrazione e a considerarsi una buona volta come la natura *libera* dall'astrazione." Hegel, insomma, "sostituisce l'atto del circolare in sé dell'astrazione a quelle fisse astrazioni, e però ha una volta tanto il merito di aver mostrato il luogo di origine di tutti questi concetti incongrui in quanto appartenenti secondo la loro data di nascita a distinte filosofie, di averli riuniti, e di aver creato, come oggetto della critica, l'astrazione esaurita nel suo intero ambito, invece che una determinata astrazione."[220] Ma d'altra parte "anche la *natura*, presa astrattamente, per sé stessa, fissata nella separazione dall'uomo, è *niente* per l'uomo. Che l'astratto pensatore, decisosi all'intuizione, intuisca astrattamente la natura, lo si intende da sé. Come la natura è racchiusa dal pensatore nella sua forma, a lui stesso nascosta e problematica, quale idea assoluta, cosa del pensiero, cosí, in verità, quando esso l'ha lasciata uscire da sé, ha lasciato uscire soltanto questa *astratta natura*, soltanto la natura come *cosa del pensiero*, ma con l'intesa che essa è l'esser-altro del pensiero, la natura reale, intuita, diversa dall'astratto pensiero." L'intuizione hegeliana della natura "è, dunque, soltanto l'atto di conferma della sua astrazione dall'intuizione della natura, il processo di creazione della sua astrazione, ripetuto consapevolmente [...]. La *natura come natura*, ossia in quanto si distingue sensibilmente da quel significato segreto in essa riposto, la natura separata, distinta da queste astrazioni, è *niente*, è un *niente confermantesi* come *niente*, è *senza significato*, o ha soltanto il significato di una esteriorità ch'è stata superata." La sua "esteriorità" non è da intendersi "come la *sensibilità* che si *esterna* e s'apre alla luce, all'uomo sensibile; questa esteriorità è da prendersi nel senso dell'alienazione, di un errore, di un difetto, che non deve essere [...]. La natura ha, dunque, da sopprimersi, per il pensatore astratto, poiché essa è già posta da questi come un ente virtualmente *soppresso*." Segue la citazione di due paragrafi (381 e 384) dell'*Enci-*

*clopedia* e, conclusivamente, dell'inizio dell'Annotazione al paragrafo 384: "*L'assoluto è lo spirito*: questa è la piú alta definizione dell'assoluto." Con questa citazione terminano i *Manoscritti*.

Se "astrarre è estraniare," le "forme fisse del pensiero," distaccate dalla realtà, sono esse stesse un "risultato dall'alienazione" dell'uomo. Queste "forme fisse," proprie della logica precritica, sono state "esposte e sistemate" da Hegel come "momenti del processo di astrazione." Hegel le ha tolte dalla loro fissità ed ha cercato di "metterle in movimento." Tuttavia tal suo tentativo non può dirsi che abbia realizzato una logica concreta, perché non ha tolto la separazione, l'"autonomia" di quelle forme della realtà, mentre soltanto il contatto con quest'ultima le avrebbe davvero messe in un movimento funzionalmente reale. In effetti, insiste Marx, l'idea hegeliana non è poi tanto diversa dall'astrazione dei "pensatori astratti," o precritici (dei razionalisti, ad esempio), se non per il fatto che essa "scaltrita dall'esperienza ed edotta della sua verità," si "decide" a "lasciar libera da sé la natura." A quelle fisse astrazioni Hegel sostituisce la dialettica astratta, "l'atto del circolare in sé dell'astrazione" e pertanto ha "creato," o "prodotto" (*geschaffen*) come "oggetto della critica" evidentemente successiva, questa attuale di Marx, invece che *una* determinata astrazione, l'astrazione totale, o "esaurita nell'intero suo ambito." Come si vede, Marx non crede, qui, come Engels, che la dialettica *hegeliana* sostituisca davvero una logica dinamica alla logica delle astrazioni fisse dei pensatori precedenti, perché il suo dinamismo si riduce ad un "circolare in sé dell'astrazione," che presenta il solo vantaggio di offrire alla critica, anziché un'astratta determinatezza logica, o un'astrazione particolare o un certo numero di astrazioni particolari, l'astratta totalità o l'astrazione come sistema totale, come astratta appropriazione teoretica della totalità. Ma se ritorniamo alla natura, appar chiaro che la sua "liberazione" dall'idea è insieme la sua nullificazione, ché quella natura che il pensiero ha "lasciato uscire da sé" non è che l'astratta natura, "la natura come cosa del pensiero," una natura "già posta dal pensiero come un ente virtualmente soppresso" e soppresso attualmente dalla finale riappropriazione onde l'assoluto trova la sua piú alta definizione nell'essere Spirito.

Se ora tentiamo di trarre qualche conclusione generale sulla nostra indagine, sia in ordine alla *Critica della dialettica hegeliana* che al complesso dei *Manoscritti* del '44, la prima osservazione

che crediamo piú urgente è quella della stretta implicazione reciproca dell'iniziale critica dell'economia politica (lavoro alienato), della fondazione dell'"umanismo positivo" e della critica contro Hegel. Solo una lettura disattenta e superficiale ha potuto interpretare i *Manoscritti* come il documento d'un perdurante ideologismo del giovane Marx, sí da suggerire anche la rivalutazione d'un loro carattere piú genuinamente "filosofico" *contro* l'opera successiva del "Marx economista" o anche, soltanto, materialista. Se, invece, ci si accorge della rigorosa connessione dei tre motivi su indicati e che ne formano il nerbo, appar chiaro che queste idee di fondo resteranno, anche in seguito, variamente sviluppate ma sempre maggiormente connesse, fino ad una unificazione che, nel monumentale dispiegamento della critica dell'economia politica non consuma né distrugge, ma lascia circolare in tutta la loro vitalità i motivi dell'umanismo programmatico e della nuova metodologia funzionale. Certo, proprio il rigore del procedimento conferisce ai *Manoscritti* una loro tipicità, che non potrà non esser diversa da quella dei due successivi organismi sistematici cui approderà lo sviluppo del pensatore, la concezione materialistica della storia e la critica dell'economia politica. Ma se si scende all'analisi interna di ciascuno di essi, i determinati elementi di continuità si riveleranno, di là dalle differenze d'espresisone e di organizzazione, molto piú operanti di quanto non possa apparire a prima vista, come il seguito della nostra indagine non mancherà di mostrare, mentre quelle differenze non si consolideranno piú nel senso di provocare fratture o crisi, o mutamenti essenziali nella generale direzione di marcia, che non subirà sbandamenti.

La *Critica della dialettica hegeliana* è tutta condotta dal *Leitmotiv* dell'astrattezza dell'alienazione e della falsità della "riappropriazione" in cui la dialettica di Hegel si articola. E già questa peculiarità fondamentale dello scritto sollecita l'inevitabile paragone con la *Critica del diritto statuale hegeliano* ed il tentativo di connettere i risultati di questi due testi capitali dell'"autochiarificazione" di Marx sul suo rapporto con Hegel, tenendo conto delle due diverse fasi di pensiero alle quali appartengono. Dal punto di vista del contenuto, l'argomento essenziale della *Kritik* è il problema dello Stato, ed il compito dell'indagine è quello di esaminare l'autoesposizione dello Stato moderno che Hegel riproduce abbastanza fedelmente nonostante i vizi metodologici che riguardano, invece, la dimostrazione della sua assolutezza e "necessità

razionale." Il suo risultato è quello di cogliere il falso rapporto che nel mondo borghese s'istituisce fra Stato e società, e quindi di concluderne che una critica dello *Stato* non basta a risolvere i problemi della convivenza umana, onde è invece necessario spostarsi ad una critica della società borghese moderna (e da questo punto di vista, come sappiamo, il risultato della *Kritik* è la *Judenfrage*). Qui nei *Manoscritti*, invece, l'argomento centrale è la concezione dell'uomo, il che significa anche che in essi il momento ricostruttivo se non prevale su quello critico, almeno lo eguaglia e controbilancia. Di qui la necessità di quella formulazione meno legata a specificazioni determinate che ha dato l'impressione di una maggiore "filosoficità," o addirittura, ove questo termine venisse preso in senso svalutativo, d'un residuo loro "ideologismo." In realtà, il contenuto dei *Manoscritti* non è per nulla piú "astratto" di quello della *Kritik*, bensí è conseguente al processo che dalla *Kritik* ha condotto alla *Judenfrage*, la quale ha formulato il passaggio dall'emancipazione politica all'emancipazione sociale *cioè* umana. Perché non bisogna dimenticare che il "concetto" dell'"uomo" sviluppato nei *Manoscritti* non consegue all'apriorismo d'una definizione della *natura umana*, bensí a quella fondazione *critica* che ha il suo *inizio* nella rilevazione del *lavoro alienato*. Anche qui, dunque, Marx è rimasto fedele al suo metodo, di partire da un problema determinato, presente e reale, per "discendere" — come dirà nella *Einleitung* del '57 — all'astrazione funzionale e ritornare conclusivamente ad applicarla al problema presente in funzione risolutiva (anche se le determinazioni dei momenti di questo metodo dovranno necessariamente esser diverse nei differenti livelli di sviluppo del suo pensiero, e particolarmente quelle del momento dell'astrazione e della sua connessione con l'esperienza storica). Perché è dal problema iniziale del lavoro alienato (come va che l'operaio è tanto piú povero quanto piú produce ricchezza?) che Marx ha tratto l'individuazione della contraddizione implicita nel "rapporto di proprietà privata," e di qui la prospettiva non contraddittoria della *produzione non alienata* come estrinsecazione delle "forze vitali" dell'uomo, su su fino alla "definizione" dell'uomo come "ente naturale-generico" o "genericodeterminato." La quale ultima, poi, implicando la *socialità* e quindi la *storicità* dell'attività produttiva e auto-produttiva dell'uomo, può non distaccarsi mai (come mai, *di fatto*, si distacca) dalla continua osservazione della *controparte reale* che, nella società del-

l'alienazione, cioè nella società borghese, affianca, snatura e nega il momento positivo ed assiologico. Quest'ultimo, allora, non si esaurisce nella sua formulazione o nel suo *riconoscimento astratto*, ma dev'essere *operativamente restituito* dalla *pratica* riappropriazione rivoluzionaria che nega le condizioni reali della sua estraneazione.

Di questo processo del contenuto la *Critica della dialettica hegeliana* è la necessaria integrazione, giustificazione e verifica dal lato metodologico o formale, ed anche per questo riguardo risaltano le differenze fra la precedente critica della filosofia hegeliana dello Stato e questa, della dialettica in generale. E cioè, mentre nella *Kritik* Marx critica il "principio" di Hegel in rapporto alla sua applicazione in un determinato settore del sistema senza possedere già un proprio schema di motivi di ricostruzione filosofica cui commisurarlo, qui Marx sa di aver già funzionalizzato la categoria dell'alienazione nella rilevazione del "lavoro alienato," il che gli ha permesso di costruire le linee fondamentali dell'umanismo positivo. Egli, quindi, non può non rifarsi al piú vicino precedente storico-filosofico della categoria da lui usata, per giudicarne la validità, gli elementi da conservare e quelli da rifiutare ecc. Ciò che manca ai *Manoscritti* per questo aspetto di metodologia logico-critica è una connessione *voluta e consapevole* coi precedenti risultati della *Kritik*, che affiorano qua e là solo quasi come una reminiscenza, ma senza un esplicito richiamo organico: e ciò fa sí che nella *Critica della dialettica hegeliana* Marx non utilizzi come avrebbe potuto uno strumento critico che nella *Kritik* s'era rivelato di prim'ordine, e che non mancherà di risuonare fin nella piú matura critica marxiana delle ipostasi economiche, e cioè la denuncia dell'interpolazione surrettizia dell'empiria entro il puro movimento dell'Idea.[221] Al suo posto domina il motivo critico della riconferma dell'alienazione nel momento risolutivo della dialettica, ma solo raramente si denuncia l'indebita presenza immediata dell'empiria all'interno del movimento, e in generale la critica è condotta piú secondo il motivo dell'astrazione che non secondo quello dell'*ipostasi*, che è certamente essa stessa astrazione, ma astrazione in sé viziosa e contraddittoria in quanto non confessa di contenere elementi empirici, e di lasciarsene, di fatto, determinare: dunque un'astrazione riconosciuta ed analizzata con un procedimento critico molto piú maturo.

Comunque, da questa critica Marx impara che le concezioni

astratte, o "ideologiche," dell'uomo, non gli servono piú. Criticando Hegel egli si è già sostanzialmente procurato il materiale d'una critica di Feuerbach, e l'"umanismo positivo," anche se nel momento della generalizzazione e della sua formulazione Marx non ha potuto evitare di riprodurre movenze tradizionali dell'ideologia (come l'"essenza dell'uomo" ecc.), contiene già in sé il superamento di questo suo limite, per il richiamo ininterrotto ai punti di riferimento osservativi e critici del lavoro alienato e del "rapporto di proprietà privata," richiamo che, come abbiamo visto, sottende anche il senso sostanziale della critica antihegeliana. Certo, ancora molte esperienze saranno necessarie a Marx per fondere in un'unità compiuta i diversi elementi coi quali egli va ora costruendo la sua concezione: dal lato del contenuto, la critica dell'economia alienata (che qui è appena al suo inizio, e sarebbe addirittura puerile pretendere, per es., dai *Manoscritti* una formulazione compiuta della teoria dello sfruttamento e del plusvalore — che manca ancora nella *Miseria della filosofia* —: ché anzi è da dire che se questa precisazione manca dal punto di vista della tecnica dell'analisi del valore, di essa sono invece proprio qui fondati i presupposti filosofici con la continua individuazione dell'attività produttiva come espressione delle "forze" o delle "energie vitali," umane ecc.) e la concezione della riappropriazione, che nella concezione materialistica della storia si preciseranno come i momenti dell'analisi della storia della produzione, e della teoria rivoluzionaria; dal lato della forma, il recupero di un senso positivo dell'*astrazione*, come astrazione storicamente determinata, che Marx guadagna solo nell'*Introduzione* del '57; e conseguentemente, la piú consapevole delineazione del metodo del ricambio organico fra l'osservazione dei fatti economici e la generalizzazione delle leggi. Tale sintesi compiuta sarà la stessa concezione materialistica della storia, specialmente nel momento della sua "esecuzione," cioè della critica dell'economia politica, la quale riaccoglie in sé stessa il programma rivoluzionario che è esplicitato, poi, attraverso gli scritti politici e storici di Marx, la sua attività di organizzazione del movimento socialista, ed anche l'epistolario che di quest'ultima puntualizza piú immediatamente i momenti cruciali. Senza dire che per una piú esplicita trattazione compiuta del metodo sarebbero occorsi a Marx (che prima avrebbe dovuto terminare e pubblicare personalmente il *Capitale*) almeno altri venti anni di vita. Circostanza biografica che assume poi il valore storico d'un'apertura che rende

il marxismo piú atto a funzionalizzarsi di fronte alla storia che continua, e che proprio dal punto di vista della teoria rivoluzionaria determinata crea l'aggancio al leninismo, le cui conquiste, ma anche i cui problemi, si estendono alla nostra epoca, cointeressandoci allo sviluppo della storia del socialismo.

## 4. "*La Sacra Famiglia*"

*La Sacra famiglia* o *Critica della critica critica. Contro Bruno Bauer e consorti* fu il primo volume pubblicato da Marx ed Engels. Fu scritto fra il settembre e il novembre 1844 e uscí alla fine di febbraio 1845 a cura del *Literarische Anstalt* di J. Rütten, a Francoforte sul Meno.[222] Consta di nove capitoli, ciascuno dei quali prende di mira uno o piú scritti, apparsi in genere sulla *Gazzetta generale di letteratura*, di Bruno Bauer o di suo fratello Edgar o di qualche altro fra i pochissimi rimastigli fedeli dopo la secessione, dal gruppo dei "Liberi," dei suoi maggior rappresentanti, come Stirner, Buhl, Meyen e Köppen, che avevano fondato due riviste, la *Rivista mensile berlinese* e i *Fogli nord-tedeschi*.[223]

I primi tre capitoli, di Engels, attaccano rispettivamente uno scritto sul pauperismo di Reichardt, un articolo sull'industria in Inghilterra, di Faucher, e il commento di Jungnitz alla revoca dall'insegnamento di Nauwerk, docente a Berlino, e già collaboratore agli *Anekdota*.[224] Il quarto capitolo, dedicato a Edgar Bauer, dopo una risposta di Engels ad un articolo di lui sulla *Unione operaia* di Flora Tristan[225] e due altre brevissime repliche, la prima di Engels e la seconda, molto brillante, di Marx, alle sue rispettive osservazioni su un libro del commissario Béraud sulla prostituzione, e sui romanzi della signora Paalzow, contiene una lunga critica di Marx dell'interpretazione e dei giudizi di E. Bauer su Proudhon.[226] I capitoli quinto e ottavo, di Marx, rivelano, con minuziosa analisi, l'inconsistenza dell'apoteosi fatta dall'ufficiale prussiano Zychlin von Zychlinsky, sotto lo pseudonimo di Szeliga, dei *Misteri di Parigi* di Sue.[227] Il capitolo sesto, quasi tutto di Marx, è dedicato a diversi scritti minori di Bruno Bauer, con riferimenti anche ai maggiori; il settimo si occupa della corrispondenza della *Gazzetta generale di letteratura*, ed il nono chiude il libro con una paginetta caricaturale.

Il valore delle singole parti del volume, è naturalmente, molto

disuguale: accanto ad ottime pagine che rientrano a pieno diritto nel corso della formazione del materialismo storico e del pensiero socialista di Marx, o che riprendono validamente i motivi antiidealistici da lui già elaborati, non mancano, anzi abbondano, le lungaggini, le allusioni oscure, i motivi forzati; e soprattutto, difetta il senso delle proporzioni relativamente all'importanza, talvolta scarsissima, e tal altra invece notevole, dell'oggetto della critica. Prescindendo dai due capitoli su Szeliga che si leggono non senza interesse e che, sia pure con qualche stiracchiatura, valgono opportunamente a denunziare le velleità dello pseudorealismo sociale piccolo-borghese di Sue, le parti piú importanti del libro sono contenute nel capitolo su Proudhon e in quello su Bruno Bauer.

Il capitolo su Proudhon si articola secondo un alternarsi di risposte alle "traduzioni caratterizzanti" (ossia alle esposizioni) ed alle "glosse marginali critiche" (alle critiche) di E. Bauer relative a Proudhon. Tralasciando le prime, che dimostrano soprattutto lo svuotamento operato da Bauer della reale concretezza della prima critica socialista della proprietà privata, per ridurla al livello della propria mentalità, cioè a quello delle vuote battaglie di concetti, occupiamoci di alcune fra le risposte di Marx alle critiche antiproudhoniane di Bauer, risposte che presentano piú vivi gli influssi delle contemporanee opere maggiori di Marx, specialmente dei *Manoscritti*.

E noteremo anzitutto come la difesa di Proudhon contro Bauer, che caratterizza questo capitolo (non certo fuori di luogo, perché è la difesa preliminare dell'istanza socialista, comunque essa si presenti, contro i suoi avversari borghesi) offra una sola anticipazione di quelli che saranno i motivi della celebre critica antiproudhoniana della *Miseria della filosofia*: l'opera di Proudhon, dice Marx, "è la critica dell'economia politica dal punto di vista dell'economia politica." "Se Proudhon non comprende le altre forme della proprietà privata [oltre alla 'proprietà privata' in generale], p. es., salario, commercio, valore, prezzo, denaro ecc., come p. es. è stato fatto nei *Deutsch-französische Jahrbücher* (vedi: *Lineamenti per una critica dell'economia politica* di Engels) come forme, anch'esse, della proprietà privata, ma polemizza contro gli economisti servendosi di questi presupposti economici, ciò è perfettamente conforme al suo punto di vista esposto qui sopra e storicamente giustificato." Proudhon, anzi, aggiunge Marx, ha

"messo fine una volta per sempre" all'inconsapevolezza degli economisti borghesi della loro contraddizione fondamentale, che consiste in ciò che essi, ora fanno valere "in via eccezionale — specialmente quando attaccano qualche abuso specifico — l'apparenza umana dei rapporti economici; ora, e piú spesso invece, prendono questi rapporti precisamente nella loro *distinzione*, apertamente espressa, da ciò che è umano, nel loro significato economico." Proudhon, al contrario, "ha preso sul serio l'*apparenza umana* dei rapporti economici e l'ha contrapposta rudemente alla loro *realtà non umana.* Egli ha costretto questi rapporti ad essere nella realtà ciò che sono nella loro idea di sé stessi o piuttosto a rinunziare alla loro idea di sé stessi ed a confessare la loro reale mancanza di umanità. Conseguente a sé stesso, Proudhon non ha presentato questa o quella forma parziale della proprietà privata, come fanno gli altri economisti, ma la proprietà privata nella sua forma universale, come falsificatrice dei rapporti economici. Egli ha fornito tutto ciò che può fornire la critica dell'economia politica dal punto di vista dell'economia politica."[228]

Questo accenno critico trova un solo sviluppo piú oltre, là dove Marx osserva che "il Proudhon che vuole sopprimere il non avere e l'antica maniera dell'avere è assolutamente identico al Proudhon che vuole sopprimere il rapporto praticamente alienato dell'uomo con il suo *essere oggettivo*, che vuole sopprimere l'espressione *economica* dell'autoestraneazione umana. Ma poiché la sua critica dell'economia politica è ancora prigioniera dei presupposti dell'economia politica, la riappropriazione del mondo oggettivo stesso è ancora concepita nella forma economica del possesso. Cioè Proudhon non contrappone, come la critica critica [Bauer] gli fa fare, al non avere l'avere, ma all'antica maniera dell'avere, alla *proprietà privata*, il *possesso.* Egli dichiara il possesso una '*funzione sociale.*' Ma in una funzione l'"interessante' non è di 'escludere' gli altri, bensí di far agire e realizzare la mia propria forza essenziale. Proudhon non è riuscito a dare a questa idea uno sviluppo adeguato. L'idea del 'possesso eguale' è, quindi, l'espressione economica, anch'essa ancora estraneata, del fatto che l'*oggetto* come *essere per gli uomini*, come *essere oggettivo dell'uomo*, è ad un tempo la *esistenza dell'uomo per gli altri uomini*, il *suo rapporto umano con gli altri uomini, il comportamento sociale dell'uomo verso l'uomo.* Proudhon sopprime l'estraneazione economica *in seno* all'estraneazione economica."[229]

Come in questo testo il lettore avrà avvertito distintamente gli echi dei *Manoscritti*, cosí anche nel controbattere le critiche di Bauer, Marx riprende spesso, e sviluppa, motivi già accennati in precedenza. Cosí ad esempio egli ritorna sul problema dell'antitesi fra proprietà privata e proletariato: "Proletariato e ricchezza sono termini antitetici. Essi formano come tali un tutto. Essi sono forme del mondo della proprietà privata. Si tratta della posizione determinata, che assumono entrambi nell'antitesi. Non è sufficiente dichiararli [come ha fatto E. Bauer] due termini di un tutto. La proprietà privata, come proprietà privata, come ricchezza, è costretta a mantenere *in essere sé stessa* e con ciò il suo termine antitetico, il proletariato. Questo è il lato *positivo* dell'antitesi; la proprietà privata che ha in sé il suo appagamento. Invece il proletariato, come proletariato, è costretto a negare sé stesso e con ciò il termine antitetico che lo condiziona e lo fa proletariato, e cioè la proprietà privata. Esso è il lato *negativo* dell'antitesi, la sua irrequietezza in sé, la proprietà privata dissolta e dissolventesi. La classe possidente e la classe del proletariato rappresentano la stessa estraneazione umana. Ma la prima classe si sente completamente a suo agio in questa autoestraneazione, sa che la estraneazione è *la sua propria potenza* ed ha in essa *la parvenza* di un'esistenza umana; la seconda si sente annientata nell'estraneazione, vede in essa la sua impotenza e la realtà di un'esistenza non umana."

"In seno all'antitesi, dunque," conclude Marx, "il proprietario privato è il partito *della conservazione*, ed il proletario il partito *della distruzione*. Il primo lavora alla conservazione dell'antitesi, il secondo alla sua distruzione. È vero che la proprietà privata nel suo movimento economico va essa stessa verso la propria dissoluzione, ma solo mediante uno sviluppo indipendente da essa, inconsapevole, che ha luogo contro la sua volontà ed è condizionato dalla natura della cosa, e solo perché essa produce il proletariato *come* proletariato, la miseria consapevole di essere disumanizzazione e che perciò sopprime sé stessa. Il proletariato esegue la condanna che la proprietà privata infligge a sé stessa producendo il proletariato, cosí come esegue la condanna che il lavoro salariato infligge a sé stesso producendo l'altrui ricchezza e la propria miseria. Se il proletariato vince, esso non perciò diventa il termine assoluto della società; infatti esso vince solo superando sé stesso ed il suo opposto. Allora scompare tanto il

proletariato quanto l'antitesi che lo condiziona, e cioè la proprietà privata."[230]

Chi confrontasse questa pagina con il capitolo *Borghesi e proletari* del *Manifesto* potrebbe misurare la distanza che ancora separa Marx dalla formulazione scientifica di questo problema, nel senso della concezione materialistica della storia. Nel *Manifesto*, l'impostazione decisamente storica precisa il primo termine dell'antitesi come borghesia capitalistica industriale, mentre qui il piano ancora genericamente teoreticistico su cui l'antitesi emerge ricorda piú l'*Introduzione* alla *Kritik* che non i piú vicini *Manoscritti*, che avevano già determinato il "rapporto di proprietà privata" come rapporto di *lavoro* e *capitale*: molto oltre, quindi, la sua piú generica individuazione come "proprietà privata" o addirittura come "ricchezza." Nel *Manifesto*, inoltre (e questo soltanto per indicare le differenze piú essenziali), l'antitesi nasce come contraddizione fra le *forze* di produzione e i *rapporti* di produzione con le soprastrutture che ne derivano: si ricordi il celebre testo: "La moderna società borghese, che ha evocato come per incanto cosí potenti mezzi di produzione e di scambio, rassomiglia allo stregone che non può piú dominare le potenze sotterranee da lui evocate. Da qualche decina d'anni la storia dell'industria e del commercio non è che la storia della ribellione delle moderne forze produttive contro i moderni rapporti di produzione, contro i rapporti di proprietà che sono le condizioni di esistenza della borghesia e del suo dominio" ecc. Mentre di contro "nella stessa misura in cui si sviluppa la borghesia, vale a dire il capitale, si sviluppa anche il proletariato, la classe degli operai moderni, i quali vivono solo fino a tanto che trovano lavoro, e trovano lavoro soltanto fino a che il loro lavoro aumenta il capitale." Qui, nella *Sacra famiglia*, manca invece il chiarimento economico *del perché* il proletariato sia "la proprietà privata dissolta e dissolventesi" onde il suo esser l'"elemento negativo dell'antitesi" resta ancora sul piano della antiteticità in quanto tale, dell'antiteticità d'una dialettica ancora puramente filosofica nella sua articolazione, quantunque, s'intende, i movimenti siano di natura reale ed economica.

Pure, d'altra parte, se noi paragoniamo la su citata pagina con quella della *Introduzione alla critica della filosofia hegeliana del diritto*, stampata negli *Annali franco-tedeschi*, noi dovremo riscontrare come Marx si stia avviando ad abbandonare il piano

delle antitesi puramente costruite, delle antitesi *automatiche*, di stampo ancora hegeliano: e questo sia nell'esigenza, sia pure soltanto accennata, di individuare una "posizione *determinata*" assunta dai membri dell'antitesi (ed è proprio questione di questa *determinazione*, alla quale non potrà mai soccorrere una pura dialettica di concetti, ma soltanto l'analisi scientifico-critica) e sia nella conseguente constatazione d'una posizione diversa, delle due classi, in seno alla stessa autoestraneazione umana. Posizione diversa qui ancora contraddistinta come *potenza e ribellione* (termini che ricordano la *Fenomenologia*) o come *conservazione e distruzione* (termini che ricordano gli *Annali franco-tedeschi*); ma della quale si tratterà appunto di individuare le cause ed il significato secondo un metodo nuovo.

D'altra parte, proprio poche pagine piú oltre Marx stesso indica il punto ora raggiunto nel suo cammino di allontanamento dalle posizioni della pura filosofia teoreticistica: "L'autocoscienza è l'eguaglianza dell'uomo con sé stesso nel puro pensiero. L'eguaglianza è la coscienza che l'uomo ha di sé stesso nell'elemento della prassi, cioè quindi la coscienza che l'uomo ha dell'altro uomo come di un essere a lui eguale e il suo comportarsi dell'uomo verso di esso come verso un eguale." E poco piú oltre: "L'idea che la filosofia sia l'astratta espressione delle condizioni vigenti appartiene originariamente non al signor Edgar, ma a *Feuerbach* che per la prima volta ha qualificato e dimostrato la filosofia come empiria speculativa e mistica. Tuttavia il signor Edgar sa dare una piega originale e critica a questa opinione. Infatti, mentre Feuerbach conclude che la filosofia deve discendere dal cielo della speculazione nel profondo della miseria umana, il signor Edgar ci insegna al contrario che la filosofia è eccessivamente pratica. Mi pare invece che la filosofia, proprio perché è stata solo un'espressione trascendente e astratta delle condizioni esistenti, a causa proprio della sua trascendenza e della sua astrattezza, della sua *distinzione immaginaria* dal mondo, abbia dovuto ritenere di aver lasciato le condizioni esistenti e gli uomini reali molto al di sotto di sé; e che d'altra parte, poiché essa non si è distinta *realmente* dal mondo, non ha potuto pronunziare su di esso nessun *giudizio reale*, né affermare verso di esso nessuna reale forza di distinzione, e quindi non ha potuto intervenire *praticamente*, ma, tutt'al piú, ha dovuto accontentarsi di una prassi *in abstracto*."[231] Testo molto importante, perché anche se

non fonda ancora il *rovesciamento pratico* nel pieno senso, materialistico-storico, dell'*Ideologia tedesca* (fondazione mediata dalla *critica* a Feuerbach che qui non appare ancora) coglie, con una utilizzazione *teorica* delle osservazioni critiche contro Hegel della *Critica del diritto statuale*, che il difetto della filosofia astratta non è quello di *distinguersi* dal mondo, bensí di *credere* di essersene distinta, restando, al contrario un inconsapevole riflesso di condizioni reali sulle quali nessun vero dominio, nessun intervento, nessun *giudizio reale* è ad essa possibile. Onde, al contrario, soltanto la coscienza del proprio esser condizionata dalla realtà storica renderà possibile alla filosofia della prassi quel tanto di distacco dalle condizioni, che lascerà il margine necessario ad un intervento trasformatore. Se la concezione materialistica della storia non è ancora espressamente fondata e completamente articolata si può però dire che, in questo testo, Marx non è molto lontano dalle sue premesse generali.

E passiamo ora al lungo capitolo su Bruno Bauer, nel quale Marx prende di mira diversi lati dell'ultima posizione del suo antico amico e compagno di idee, per dimostrarne l'inconsistenza. Alla involuzione di Bauer abbiamo già accennato. In effetti, temperamento di filologo accademico piú che di combattente pratico, egli aveva risentito piú profondamente di tutti quelli ai quali era toccata la stessa sorte, della sua esclusione dall'insegnamento universitario, un colpo dal quale non aveva piú saputo risollevarsi perché tutta la sua educazione e la sua mentalità non gli permettevano di trovare nella realtà concreta, politica e culturale, un campo di feconda espansione delle proprie energie intellettuali. Lontanissimo dal posseder l'entusiasmo rivoluzionario e soprattutto la potente sostanza e ricchezza di motivi che spingevano innanzi lo sviluppo di Marx, o anche la profondità del pensiero di Feuerbach, gli mancavano anche lo spirito di adattamento, la fiducia e la facilità di realizzazione pratica di Ruge; e come tutti i temperamenti sprezzanti ed orgogliosi, ma deboli, aveva finito col ripiegarsi su sé stesso, e dalla sua precedente attività di filologia critico-biblica e critico-teologica, nella quale aveva dato il meglio di sé, non aveva saputo trarre altra conclusione sistematica se non quella d'un vuoto nichilismo teorico, l'atteggiamento della pura critica fine a sé stessa, che si inibiva, come contaminazione empirica ed affaccendamento inconsistente e condannato al fallimento, qualsiasi impegno determinato, qualsiasi delimitata

e precisa presa di posizione, che non avrebbe mancato di vedersi sorgere di fronte la legittimità della propria antitesi. Di fatto, egli era il piú coerente rappresentante di quella prima direzione della Sinistra che credeva di aver trovato, nella dialettica hegeliana, l'arma distruttiva e negatrice della critica, perché della dialettica hegeliana egli aveva mantenuto il carattere di assolutezza, di totalità e, soprattutto, di autorisoluzione circolare. Alla perentoria assolutezza assertoria del sistema speculativo della scienza hegeliana egli sostituiva la perentoria assolutezza negatrice dell'antisistema e, come Hegel, alla cima dello sviluppo dell'autocoscienza (per lui, dell'autocoscienza critica), finiva col trovare soltanto sé stesso. E per poter continuare ad operare intellettualmente, ora egli non poteva far a meno di crearsi un ostacolo, un nemico da vincere, contrapponendo a sé — alla "critica" — un termine altrettanto assolutamente astratto, la "massa," nella quale egli sommergeva qualsiasi teoria, o posizione, o tendenza concretamente impegnata, che gli riuscisse di individuare nel mondo culturale e storico del suo tempo.

Non deve quindi destar meraviglia la severità, e spesso anche l'acredine della reazione di Marx contro un uomo che, prima di Engels, forse piú di tutti gli era stato sinceramente amico. Nel campo della presa di posizione teorica e pratica Marx, impegnato nello sforzo titanico d'uno sviluppo che in soli sette anni doveva condurlo dalla Tesi di laurea al *Manifesto*, non poteva indugiarsi in concessioni; e neppure in una compiacente ignoranza, perché, in fondo, data la comune partenza e la precedente vicinanza, per lui finiva con l'esser questione di sé stesso, del destino del proprio orientamento. E quanto ai rapporti puramente umani, essi erano stati già definitivamente compromessi sia dalla lontananza e dalla diversità di ambiente — Bauer era a Berlino e Marx era in esilio — e sia dall'incrostarsi, attorno a Bauer, d'un gruppo d'anarcoidi e, dopo la secessione di Stirner e compagni, di autentiche nullità. Del resto anche Ruge, Herwegh, Engels, Hess, Heine e Feuerbach avevano rotto quasi tutti i rapporti coi "Liberi" di Berlino.

La critica di Marx vuol dimostrare, naturalmente, l'inconsistenza della posizione di Bauer rispetto ad una qualche novità, e a quel carattere idealmente rivoluzionario che essa rivendicava a sé stessa. Bauer, dice Marx, non è affatto uscito dal sistema hegeliano: il rapporto tra "spirito" e "massa," rapporto "scoperto dal signor Bruno, non è altro che il perfezionamento *criticamente*

*caricaturale della concezione hegeliana della storia*, che a sua volta non è altro che l'espressione *speculativa* del dogma *cristiano-germanico* dell'antagonismo di *spirito* e *materia*, di *Dio* e *mondo*. Quest'antagonismo si esprime nella storia e nello stesso mondo umano, nella forma di pochi *individui* eletti che si contrappongono come spirito *attivo* alla restante umanità, considerata come massa *priva di spirito*, come *materia* [...]. Da una parte sta la massa come l'elemento passivo, senza spirito, senza storicità, *materiale* della storia, dall'altra parte stanno lo spirito, la critica, il signor Bruno e compagni, come l'elemento attivo da cui procede ogni azione *storica*. L'atto di trasformazione della società si riduce all'*attività cerebrale* della critica critica."[232]

Bauer aveva scritto: "Tutte le grandi azioni della storia passata sono state fin da principio azioni mancate e senza risultato efficace, perché la massa si è *interessata* ed *entusiasmata* per esse; oppure esse han dovuto avere un esito lacrimevole perché l'idea di cui si trattava era tale che si doveva contentare di una concezione superficiale, e quindi doveva mettere in conto anche il plauso della massa." "*È nella massa, e non altrove*, come ritengono i suoi vecchi portavoce liberali, che *bisogna ricercare il vero nemico dello spirito*."[233] Marx risponde: la rivoluzione francese può rappresentare tutte le "grandi azioni storiche." Ebbene, essa è mancata "non già perché la massa si '*entusiasmò*' e si '*interessò*' per la rivoluzione, ma perché la parte piú numerosa della massa, quella distinta dalla borghesia, non ebbe nel principio della rivoluzione il suo interesse *reale*, il suo *peculiare* principio rivoluzionario, ma solo una 'idea' e quindi solo un oggetto di momentaneo *entusiasmo* e di *elevazione* solo apparente." "I 'nemici del progresso,' al di fuori della massa, sono appunto i *prodotti*, resi autonomi e dotati di vita *propria*, dell'*autoavvilimento*, della *autoprostrazione*, dell'*autoalienazione* della *massa*. La massa, perciò, si volge contro la sua *propria* miseria, volgendosi contro i *prodotti* autonomi *del suo proprio avvilimento*, come l'uomo volgendosi contro l'esistenza di Dio si volge contro la sua *propria religiosità*. Ma poiché quelle autoalienazioni *pratiche* della massa nel mondo reale esistono in una maniera esteriore, essa deve combatterle del pari in una maniera *esteriore*. Essa non può affatto ritenere questi prodotti della sua autoalienazione, pure fantasmagorie *ideali*, pure *alienazioni dell'autocoscienza*, e voler rinnegare l'estraneazione *materiale* con un'azione puramente *interiore* e spiritualistica." E poco

piú oltre: "Tutti gli scrittori socialisti e comunisti sono partiti dall'osservazione, da una parte, che perfino le piú favorevoli e brillanti azioni sembrano concludersi senza splendidi risultati e finire in banalità, dall'altra, che tutti i *progressi dello spirito* sono stati finora *progressi contro* la *massa dell'umanità* che è stata respinta in una situazione sempre piú *inumana*. Essi perciò dichiararono il *progresso* una *frase* insufficiente e astratta (vedi *Fourier*), immaginarono ci fosse un male fondamentale nel mondo civile (vedi tra gli altri *Owen*); e sottoposero perciò le basi *reali* della società attuale ad una *critica radicale*. A questa critica comunista corrispose immediatamente in pratica il movimento della *grande massa* in antitesi con la quale aveva avuto luogo lo svolgimento storico compiutosi fino allora. Bisogna aver conosciuto lo studio, l'avidità di sapere, l'energia morale, l'impulso a progredire senza sosta degli *ouvriers* francesi e inglesi, per potersi fare un'idea dell'*umana* nobiltà di questo movimento."[234]

Le tre repliche, che seguono, a proposito della polemica sulla *Questione ebraica*,[235] non contengono molto di nuovo rispetto a quanto Marx aveva già scritto negli *Annali franco-tedeschi*; anzi, a questi Marx continua a rifarsi anche esplicitamente. Queste pagine hanno piuttosto l'utilità di spiegare con maggiore insistenza ed in forma piú piana e discorsiva il difficile testo della *Judenfrage*. Interessante poi una parentesi, nel corso di una di queste repliche, che sintetizza la storia del pensiero *politico* di Bauer: "Quando il signor Bauer si fu liberato dalla *teologia* non critica *ortodossa*, l'*autorità politica* prese, per lui, il posto dell'*autorità religiosa*. La sua fede in Jehova si trasformò nella fede nello Stato prussiano. Nello scritto sulla *Chiesa evangelica di Prussia*, Bruno Bauer costruí come *assoluto* non solo lo Stato prussiano, il che era conseguente, ma anche la casa reale prussiana. In verità, però, Bruno Bauer non prese alcun interesse *politico* per questo Stato, il cui merito, agli occhi della 'critica,' consisteva piuttosto nella dissoluzione dei dogmi attraverso l'*unione* e nella repressione poliziesca delle sette dissidenti. Il movimento politico che ebbe inizio nell'anno 1840 salvò Bauer dalla *sua politica conservatrice* e lo elevò per un istante alla politica *liberale*. Ma, ancora una volta, la politica fu solo un *pretesto* per la teologia. Nello scritto *La buona causa della libertà e la mia propria causa*, lo Stato libero è il critico della facoltà teologica di Bonn, e un argomento contro la religione. Nella *Questione ebraica* l'antagonismo fra lo Stato e la religione

costituisce l'interesse principale, a tal punto che la critica dell'emancipazione politica si trasforma in una critica della religione giudaica. Nell'ultimo scritto politico *Stato, Religione e Partito*[236] è espressa, infine, la piú segreta aspirazione del critico che si è gonfiato fino a diventare Stato. La *religione è sacrificata* allo *Stato* o piuttosto lo Stato è solo il *mezzo* per giusticare l'avversario 'della critica': la religione e la teologia non critiche. Finalmente, dopo che *la* critica, attraverso le idee socialiste che si diffondevano in Germania dal 1843, fu redenta, sia pure solo apparentemente, da ogni politica cosí come il movimento politico determinatosi dopo il 1840 l'aveva salvata dalla sua politica conservatrice, essa può spiegare che i suoi scritti contro la teologia *non critica* sono degli scritti sociali, e coltivare apertamente la sua propria teologia *critica*, l'antagonismo fra spirito e massa, come l'annunciazione del critico salvatore e redentore del mondo."[237]

Dopo un interessante capitoletto in cui Marx controbatte i primi giudizi di Bauer sulla Rivoluzione francese[238] con osservazioni molto puntuali sull'atomismo politico, su Robespierre e Napoleone, noi troviamo le pagine migliori, di tutta la *Sacra famiglia*, che son quelle in cui Marx (sempre per rispondere a giudizi di Bauer) traccia una breve ed originale esposizione dello sviluppo del materialismo francese: "Ci sono *due correnti* del *materialismo francese*, di cui *una* trae la sua origine da *Descartes*, e l'altra da *Locke*. L'ultima è *prevalentemente* un elemento culturale *francese* e sbocca direttamente nel *socialismo*. La prima, il materialismo *meccanicistico*, va a finire nella *scienza della natura* specificamente francese. Entrambe le correnti si incrociano nel corso del loro sviluppo." Segue la delineazione di queste due correnti, delle quali la prima parte da Descartes e attraverso Leroy e Lamettrie conduce a Cabanis ed alla "scienza meccanica della natura," l'altra parte da Bacone e attraverso Hobbes, Locke, Condillac, raggiunge Helvétius, Holbach e Bentham, cui si ricollegano i primi socialisti: "*Fourier* parte direttamente dalla dottrina dei materialisti francesi. I *babuvisti* erano dei materialisti rozzi e incolti, ma anche il comunismo evoluto *data direttamente dal materialismo francese*. Giacché, precisamente nella forma che gli aveva dato *Helvétius*, il materialismo ritorna nella sua terra madre, nell'*Inghilterra*. *Bentham* fonda sulla morale di Helvétius il suo sistema dell'*interesse ben inteso*, cosí come *Owen* fonda, partendo dal sistema di Bentham, il comunismo inglese. Esiliato in Inghilterra, il francese

*Cabet* è ispirato da quelle idee comuniste e ritorna in Francia per diventarvi il piú popolare, se anche il piú superficiale, rappresentante del comunismo. I comunisti francesi a carattere piú scientifico, *Dezamy*, *Gay*, ecc. sviluppano, come Owen, la dottrina del *materialismo* come dottrina dell'*umanesimo* positivo e come base *logica* del *comunismo.*"[239]

L'interesse di queste pagine è soprattutto quello di reagire alla veduta classica e tradizionale che, nell'attribuire a Kant la definitiva "sintesi" di razionalismo ed empirismo, spiega il corso della storia della filosofia moderna in una direzione il cui destino — attraverso l'interpretazione idealistica di Kant o "linea da Kant a Hegel," — è quello di concludersi nell'idealismo postkantiano; il che serve a tagliar fuori il movimento materialistico francese (e in parte, lo stesso illuminismo in genere) da qualsiasi prospettiva di sviluppo futuro. Onde per nulla inopportuna apparirà l'intenzione di Marx di render ad esso giustizia con queste pagine che integrano i piú ampi collegamenti e giudizi che verranno in seguito sia a proposito del socialismo francese che del materialismo e anche di Feuerbach.

La conclusione di questa critica a Bruno Bauer ci interessa particolarmente perché tende a dimostrare il perdurante hegelismo di lui, con riferimento alla sua polemica con Strauss, e riprende i motivi di critica antiidealistica già espressi nella *Critica del diritto statuale hegeliano* e nei *Manoscritti*. Bauer scrisse: "Già Strauss fallí, perché non fu capace di *portare a compimento* la *critica compiuta* del sistema hegeliano anche se con la sua critica a metà dimostrò la necessità del suo compimento." Marx risponde: "Non la *critica compiuta* del sistema hegeliano, ma tutt'al piú il *compimento del sistema hegeliano*, almeno nella sua applicazione alla teologia: questo il signor Bauer stesso ha creduto di dare nella sua *Critica dei Sinottici* [...]. La lotta tra *Strauss* e *Bauer* sulla *sostanza* e *l'autocoscienza* è una lotta all'interno della speculazione *hegeliana.* In *Hegel* ci sono *tre* elementi, la *sostanza spinoziana*, l'*autocoscienza fichtiana*, l'*unità hegeliana* di entrambe necessariamente contraddittoria, lo *spirito assoluto.* Il primo elemento è la *natura* metafisicamente travestita nella sua *separazione* dall'uomo, il secondo è lo *spirito* metafisicamente travestito nella sua *separazione* dalla natura, il terzo è l'*unità* di entrambi metafisicamente travestita: *l'uomo reale* e il *genere umano* reale. Nel campo della teologia e in maniera conseguente, *Strauss* completò *Hegel*

*dal punto di vista spinoziano* e Bauer completò *Hegel dal punto di vista fichtiano.* Entrambi criticavano Hegel in quanto in lui ciascuno dei due elementi viene falsificato dall'altro, mentre essi conducevano ciascuno dei due singoli elementi al suo sviluppo *unilaterale* e perciò conseguente. Entrambi nella loro critica superano Hegel, ma entrambi rimangono pure fermi all'interno della sua speculazione e rappresentano ciascuno solo *un* lato del suo sistema. Solo Feuerbach, che completò e criticò *Hegel dal punto di vista hegeliano*, risolvendo il metafisico spirito *assoluto* nell'"*uomo reale che ha la sua base nella natura*,' portò a compimento la *critica della religione*, tracciando ad un tempo le grandi linee maestre per la *critica della speculazione hegeliana* e perciò *di ogni metafisica.*"[240]

E dopo questa esattissima caratterizzazione dello sviluppo interno dello hegelismo operato da Strauss e Bauer, e insieme della apparenza ed illusorietà della pretesa d'entrambi d'aver criticamente superato Hegel e l'idealismo, Marx cosí conclude la sua critica della posizione autocoscienzialista di Bruno Bauer: "Il signor Bauer, che in *tutti* i campi sviluppa il *suo* antagonismo verso *la sostanza, la sua filosofia dell'autocoscienza, ossia dello* spirito, deve perciò, in tutti i campi, avere a che fare solo con le proprie *chimere.* La critica nelle sue mani è lo strumento per sublimare in semplice *parvenza* e in *pure idee* tutto ciò che *all'infuori* dell'*infinita autocoscienza* abbia ancora una esistenza materiale *finita.* Egli combatte nella sostanza non già l'*illusione metafisica*, ma il nocciolo *mondano*: la *natura*, la natura tanto cosí come essa esiste *fuori* dall'uomo, quanto cosí come essa è la natura propria dell'uomo. Non presupporre la *sostanza* in nessun campo — egli parla ancora con questo linguaggio — significa dunque per lui non riconoscere nessun *essere* distinto dal pensiero, nessuna *energia naturale* distinta dalla *spontaneità spirituale*, nessuna *forza essenziale umana* distinta dall'*intelletto*, nessun *patire* distinto dell'*agire*, nessuna *influenza* altrui distinta dall'*azione propria*, nessun *sentire* e *volere* distinto dal *sapere*, nessun *cuore* distinto dalla *testa*, nessun *oggetto* distinto dal *soggetto*, nessuna *prassi* distinta dalla *teoria*, nessun *uomo* distinto dal *critico*, nessuna *comunità reale* distinta dall'*universalità astratta*, nessun *tu* distinto dall'*io.* È perciò logico che il signor Bauer proceda fino al punto di identificare *sé stesso* con l'*infinita autocoscienza*, con lo *spirito*, cioè mettendo al posto di queste sue creature il loro creatore. Ed è ugualmente

logico che egli respinga, come *massa caparbia* e come *materia*, il *resto del mondo* che persiste ostinatamente ad essere qualche cosa di *distinto* da ciò che egli ha prodotto." E finalmente: "La critica *divina*, nel suo *ritorno in sé stessa*, è restaurata in una maniera razionale, consapevole, critica; *l'essere in sé* è diventato *l'essere in sé* e *per sé*, e solo nella *fine* è diventato il *cominciamento* compiuto, realizzato, rivelato. La critica *divina*, *a differenza* dell'*umana*, si è rivelata come la *critica*, come la *critica pura*, come la *critica critica*. Al posto dell'apologia del vecchio e del nuovo Testamento è subentrata l'apologia delle opere vecchie e nuove del signor Bauer. L'antinomia *teologica* di Dio e uomo, di spirito e carne, di infinito e finito, si è trasformata nell'antinomia *critico-teologica dello* spirito, *della* critica, ossia del signor *Bauer*, e della *materia*, della *massa* ossia del mondo profano. L'antinomia teologica di fede e ragione si è dissolta nell'antinomia critico-teologica di *sano buon senso* e pensiero puramente critico. La *Zeitschrift für speculative Theologie* si è tramutata nella critica *Literaturzeitung*. Il *redentore religioso* infine si è realizzato nel *redentore critico*, nel signor *Bauer*. L'ultimo stadio del signor Bauer non costituisce un'anomalia nel suo sviluppo, esso è il *ritorno* in sé di questo sviluppo dalla sua *alienazione*. Si intende che il momento in cui la critica *divina* si *alienò* ed uscí fuori di sé, coincide col momento in cui essa divenne parzialmente infedele a sé stessa e creò *cose umane*. La *critica assoluta*, ritorna al suo punto di partenza, ha compiuto il *ciclo speculativo* e di conseguenza il suo ciclo vitale. Il suo movimento ulteriore è un *puro* aggirarsi in circolo in sé stessa, al di fuori di ogni interesse di massa e perciò senza alcun altro interesse per la massa."[241]

Se questa conclusione usa un facile gioco caricaturale nei riguardi della *impasse* senza uscita nella quale Bauer s'era ridotto, la sua premessa non manca di cogliere la piú profonda ragione filosofica dello scacco baueriano, nell'insofferenza, propria ad ogni posizione autocoscienzialista di origine fichtiana, verso la natura, "nocciolo mondano" della metafisica "sostanza" panteistico-straussiana, e pertanto verso ogni essere, ogni patire, ogni sentire, ogni oggetto, distinti dal pensiero, dall'agire, dal sapere, dal soggetto. Anche la storia ulteriore dello hegelismo, proprio da noi, vedrà una nuova e molto simile reinvoluzione fichtiana ed autocoscienzialista dell'idealismo destinata ad un'analoga inefficienza chiarificatrice verso gli oggetti e i problemi determinati della vita umana.

E la piú recente critica antiattualistica potrebbe trovare argomenti molto validi in questa pagina del giovane Marx.

Pure, anche la caricatura contiene, come di passaggio, un riconoscimento molto importante in funzione d'un retto giudizio storico sull'opera di Bauer e della Sinistra hegeliana in genere. Il momento in cui la "critica divina" si alienò e uscí fuori di sé, coincide, dice Marx, col momento in cui essa "divenne parzialmente infedele a sé stessa e creò cose umane." Le "cose umane" sono il tentativo d'interpretazione progressiva della dialettica, la critica del tradizionalismo religioso e l'impegno d'una trasformazione, sia pure semplicemente ideale, delle condizioni esistenti, il radicalismo politico degli *Annali di Halle* e degli *Annali tedeschi*, ed i primi tentativi d'opposizione allo Stato prussiano di polizia: un movimento al quale lo stesso Bauer, "salvato dalla sua politica conservatrice" ed "elevato per un istante alla politica liberale" dal "movimento politico che ebbe inizio nell'anno 1840," apportò un notevole contributo nel periodo migliore della sua attività.

Questo riconoscimento può allora introdurci ad una considerazione conclusiva del problema del senso storico dell'atteggiamento del giovane Marx nei riguardi del movimento entro il quale egli ha compiuto i primi passi del suo cammino. La critica, le caricature, la messa in ridicolo della "rivoluzione semplicemente pensata" del "partito politico teorico" tedesco significano una condanna senza appello del valore storico del movimento della Sinistra? Ma allora, si potrà chiedere, ha forse Marx dimenticato le condizioni della cultura tedesca e della filosofia tedesca della morale e dello Stato nel secondo ventennio del secolo e la riscossa dei restaurazionisti e degli ortodossi contro il "demagogismo," e quindi il coraggio dei giovani intellettuali hegeliani ribelli alla censura, il loro sacrificio della facile e comoda carriera assicurata ai conformisti, il fermento d'idee messe da loro in movimento, ed il lento, ma continuo, piegarsi di questa nuova corrente verso un interesse alle condizioni reali della vita pubblica, armato d'una coraggiosa sincerità d'esame che non si adagiasse nella sanzione teorica del mero stato di fatto, e sollecito di trovare un punto di raccolta dei motivi piú validi del pensiero liberale? E non è forse il giovane Marx ben cosciente del fatto che anche il suo rivolgersi ai problemi sociali non è che il piú coerente sbocco d'una corrente che in buona parte coincide con lo svolgimento di pensiero della Sinistra? Perché ha tanta fiducia nel proletariato *te-*

*desco* come nel "teorico del proletariato moderno," se non in quanto "soltanto nel socialismo un popolo filosofico [come il tedesco] può trovare la sua prassi connaturale, e quindi solo nel proletariato può trovare l'elemento attivo della sua liberazione"? Ma chi, se non la Sinistra hegeliana, ha ora dato al popolo tedesco questa caratteristica "filosofica," e di conseguenza, se pure indirettamente, ha offerto al proletariato tedesco la possibilità d'essere il "teorico" del proletariato europeo? E non sarà proprio la mancanza di rigore teorico uno dei piú gravi difetti che egli dovrà, fra non molto, rimproverare a Proudhon nella *Miseria della filosofia?* In una parola: è ora Marx incapace di misurare il proprio debito verso la Sinistra hegeliana?

Piú d'una volta, nelle pagine precedenti, abbiamo in parte già risposto a queste domande. Per conoscere un piú distante ed obiettivo giudizio di Marx in proposito noi dovremmo possedere qualche sua dichiarazione posteriore, molto posteriore, degli anni della sua maturità. Non possediamo, invece, se non il breve passo del *Poscritto* alla seconda edizione tedesca del *Capitale*, sul quale ritorneremo, ma che riguarda Hegel e non i suoi discepoli. Inoltre, un piú calmo e chiaro apprezzamento del movimento d'idee di questi anni ci è dato da Engels al principio del suo studio su Feuerbach; e non c'è dubbio che Engels rispecchiasse allora anche il pensiero dell'ultimo Marx.

Ma al tempo della *Sacra Famiglia* e dell'*Ideologia tedesca*, nel momento piú critico e decisivo dell'evoluzione di Marx noi non possiamo attenderci da lui una valutazione del tutto spassionata, adagiata nella tranquilla indifferenza d'un giudizio integralmente storico, che sappia tenere un conto esatto dei meriti e dei demeriti, dell'attivo e del passivo del movimento giudicato. Marx sta conquistando passo per passo la sua concezione originale, e ciò non può avvenire se non per mezzo d'una severa differenziazione di questa dai risultati, estremamente inadeguati, raggiunti dai suoi antichi compagni d'idee.

Il movimento della Sinistra hegeliana, come abbiamo visto, esaurisce l'espressione dei propri motivi in linguaggio filosofico, anzi nel linguaggio proprio degli epigoni d'una grande scuola. Oggi, dopo un secolo di materialismo storico, noi possiamo applicare i risultati della concezione materialistica della storia anche a questo stesso movimento, e possiamo valutare questa battaglia di idee come l'espressione sovrastrutturale d'un movimento piú

storicamente concreto, che presenta le condizioni obiettive sia del generalizzarsi, oltre la Francia e l'Inghilterra, della rivoluzione borghese, che in Germania, se avviene con parecchi decenni di ritardo specialmente per la povertà del paese e l'assenza d'una grande borghesia industriale, può però utilizzare una tradizione culturale piú avanzata delle stesse condizioni economiche e politiche del paese (come Marx ha notato nella *Introduzione* pubblicata sugli *Annali franco-tedeschi*) e sia del sorgere, contro la borghesia, d'un primo movimento proletario che in Germania si esprime, nella storia dei fatti, negli sporadici, disorganizzati e spontanei tentativi come quello dei tessitori di Slesia, ed al quale corrisponde poi, nella storia delle idee, il comunismo di Weitling e di Hess, piú autonomo e spontaneo, ma altrettanto piú mistico, sentimentale, confuso e predicatorio il primo, piú cosciente e colto e piú proteso ad utilizzare l'esperienza francese, ma anch'esso ancora sentimentale ed utopistico, il secondo.

Di quel ribollire di materia storica è appunto una espressione culturale molto fedele il pensiero dei Giovani hegeliani, la cui ansia di rinnovamento li rivolse disordinatamente in tutte le direzioni possibili, o almeno, in tutte le direzioni che potessero apparire all'orizzonte di giovani intellettuali tedeschi, data la loro formazione e la tradizione che, comunque, la condizionava, dalla critica della religione a quella delle piú modeste espressioni culturali, dalla critica dello Stato a quella dei provvedimenti municipali. Mentre non è un caso, ma proprio un indice della concreta direzione delle forze obiettive in movimento, il fatto che la maggior parte dei Giovani hegeliani ora, alla fine o subito dopo la fine della compattezza e coesione del movimento, rivolga il proprio interesse al problema del nascente socialismo, e di conseguenza al problema del proletariato. In quest'interesse, però, essi portano una palese impreparazione in economia, insieme alla presunzione di poter affrontare e risolvere questo problema del tutto nuovo e tipico con i vecchi e spesso logori strumenti già adoperati nella critica religiosa e in quella della logica e della metafisica di Hegel: il piú preparato in filosofia del diritto e in problemi politici, Ruge, non fa un passo oltre il radicalismo liberale.

Marx ed Engels trovano l'unica strada che possa condurli sul terreno del nuovo problema storico e che possa anche servire da sfocio a quel tumultuare di esigenze implicitamente, ma ancora astrattamente rivoluzionarie.

Ma tutto questo possiamo dirlo oggi noi, applicando proprio quella concezione materialistica della storia che Marx, invece, è in via di scoprire e formulare rigorosamente. Marx può raccogliere i frutti di quell'indisciplinato movimento proprio perché può disciplinarlo con strumenti offertigli da un'esperienza diversa: quella dell'economia classica e del socialismo francese. In definitiva, il problema dell'atteggiamento di Marx verso i rappresentanti della Sinistra hegeliana dev'esser risolto considerando che in fondo alla sua severità verso costoro, c'è il suo nuovo punto di vista ormai stabilmente conquistato. Il che significa che la chiave della *Sacra Famiglia* è l'*Ideologia tedesca.* Questo, poi, spiega anche le manchevolezze della prima di queste due opere, la pesantezza e spesso la pedanteria di molti suoi passaggi, le quali nascondono l'incertezza del movente critico, che, pur delineato sommariamente, non ha ancora raggiunto quella sicurezza e quel rigore che soltanto l'esplicita formulazione, che è dell'opera immediatamente seguente, cioè, appunto, dell'*Ideologia tedesca*, può conferirgli.

# Note

## *Note al Libro primo*

[1] Johann Eduard Erdmann, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, vol. II, III ed. riv., Berlin, Hertz, 1878, pp. 603 sgg. Successive edizioni del *Grundriss*, a cura di Benno Erdmann, mancano delle *Aggiunte* che c'interessano, che invece sono state stampate a parte: Johann Eduard Erdmann, *Darstellung der deutschen Philosophie seit Hegels Tod*, ora in quinta edizione presso Frommann, Stuttgart.

Per quanto riguarda, invece, le biografie di singoli rappresentanti della Scuola o lavori sulla critica biblica o sulla storia degl'inizi del movimento proletario nel sec. XIX vedi soprattutto: su Feuerbach, W. Bolin, *Ludwig Feuerbach, sein Wirken und seine Zeitgenossen*, Stuttgart, Cotta, 1891; C. N. Starcke, *Ludwig Feuerbach*, Stuttgart, Enke, 1885, di non grande valore, ma interessante perché è il libro la cui recensione è il celebre *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca* di Engels (Ed. Rinascita, Roma); S. Rawidowicz, *Ludwig Feuerbachs Philosophie, Ursprung und Schicksal*, Berlin, Verl. Reuther u. Reichard, 1931; Franco Lombardi, *Ludovico Feuerbach*, con una scelta di passi tradotti, Firenze, La Nuova Italia, 1935. Su Strauss: Karl Harraeus, *David Friedrich Strauss, sein Leben und seine Schriften unter Heranziehung seiner Briefe dargestellt*, Leipzig, H. Seemann, 1901; Th. Ziegler, *David Friedrich Strauss*, 2 voll., Strassb. 1908-1909; K. Barth, *David Friedrich Strauss 1839-1939*, Zürich, 1939. Su Bruno Bauer vedi soprattutto l'introduzione alla riedizione di *Das entdeckte Christentum* da parte di Ernst Barnikol, il maggiore studioso odierno di Bauer: Bruno Bauer, *Das entdeckte Christentum im Vormärz. Bruno Bauers Kampf gegen Religion und Christentum und Erstausgabe seiner Kampfscrift.* Pubblicato da Eugen Diederichs, Jena, 1927; M. Kegel, *Bruno Bauer und seine Theorien über die Entstehung des Christentums*, in "Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte," III, Leipzig, 1908; piú recentemente, dello stesso E. Barnikol, *Das ideengeschichtliche Erbe Hegels bei und seit Strauss und Baur im 19 Jahrhundert*, in "Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin Luther Universität," Halle-Wittenberg, annata X, 1961, fascicolo 1; e *Bruno Bauer, der radikalste Religionskritiker und konservativste Junghegelianer* in "Das Altertum," vol. VII, Fascicolo I, Akademie-Verlag, Berlin, 1961. Su Ruge: Hans Rosenberg, *A. Ruge und die Hallische Jahrbücher* in "Archiv für Kulturgeschichte," Leipzig-Berlin, 1930, XX, pp. 301 sgg.; W. Neher, *A. Ruge als Politiker und politischer Schriftsteller. Ein Beitrag zur deutschen Geschichte des XIX Jahrhunderts* in "Heidelberger Abhandlungen," Fascicolo 64, Heidelberg, 1933. Sulla teologia protestante e la critica biblica del tempo: Hergenröthers, *Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte*, Freiburg, 1925, vol. IV; F. Kattenbusch, *Die deutsche evangelische Theologie seit Schleiermacher*, Leipzig, 1891; F. Schnabel, *Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert*, vol. IV, Freiburg, 1937; Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zürich, Evangelische Verlag Ag. Zollikon, 1947; Albert Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu Forschung*, Tübingen, 4 Ed., 1921. Sulle origini del socialismo e del comunismo in Germania rinviamo alla

bibliografia che chiude il volume di A. CORNU, *Marx-Engels. Leben und Werk*, I, Berlin, Aufbau Verlag, 1954.

Di questo volume è poi apparso ancora un rifacimento in edizione francese A. CORNU, *Karl Marx et Friedrich Engels*, 2 voll., Paris, Presses Univ. de France, 1955, tradotto in italiano presso Feltrinelli, Milano, 1962. In queste edizioni francese e italiana la bibliografia è, però, notevolmente ridotta. In tema di studi sulla Scuola hegeliana vanno ricordati gli studi piú recenti di C. CESA, *Il giovane Feuerbach*, Bari, 1963; *Studi sulla sinistra hegeliana*, Urbino, 1972; E. RAMBALDI, *Le origini della sinistra hegeliana*, Firenze, 1966; A. ZANARDO, *B. Bauer hegeliano e giovane hegeliano* in "Rivista critica di Storia della filosofia," 1956 e *A. Ruge giovane hegeliano 1824-1849*, in "Annali Feltrinelli," 1970.

[2] Qualche notizia diversa è contenuta nel volume di WILLY MOOG, *Hegel und die hegelsche Schule*, München, Reinhardt, 1930.

[3] A. CORNU, *Marx-Engels. Leben und Werk*, cit.; KARL LÖWITH, *Da Hegel a Nietzsche*, tr. it. di G. Colli, Torino, Einaudi, 1949. Il precedente volume di Cornu al quale accenniamo sopra piú oltre s'intitolava *Karl Marx, l'homme et l'oeuvre. De l'hégélianisme au matérialisme historique*, Paris 1934 (tr. it., Milano, 1946).

[4] K. LÖWITH, *op. cit.*, pp. 119 e 311.

[5] K. LÖWITH, *op. cit.*, p. 348.

[6] K. LÖWITH ha poi pubblicato di recente un'antologia della Sinistra hegeliana, *La Sinistra hegeliana*, testi scelti da K. LÖWITH, tr. di Claudio Cesa, Bari, Laterza, 1960 (in edizione tedesca l'Antologia è apparsa poi presso Frommann, Stoccarda, insieme ad un'antologia della Destra a cura di HERMANN LÜBBE, comprendente scritti di Carové, Gans, C. L. Michelet, Hinrichs, Oppenheim, Rössler, Lassalle, Rosenkranz e J. E. Erdmann: senza differenza, come si vede, fra Destra e Centro, della quale è stata pubblicata recentemente la tr. italiana a cura di C. Cesa, col titolo *Gli hegeliani liberali*, Bari, 1974) e l'ha chiusa con una *Nota* (pp. 479-513) in cui l'Autore riprende le grandi linee del volume di cui ci siamo occupati, rinunciando a talune asprezze come quella da noi sopra citata, d'un collegamento dello storicismo dei Giovani hegeliani con l'"attivismo" fascista, e spiegando meglio, invece, in piú d'un punto, i propri criteri speculativi, tesi alla rivalutazione di quella *theoria* autosufficiente e disinteressata "il cui tema più autentico è ciò che per propria natura è permanente ed eterno" e tradita da tutto il pensiero moderno, da Hegel a Heidegger, col sostituire alla pura *contemplatio*, alla *epistéme theoretiké* quell'esclusivo interesse alla storia, al *mundus hominum* che non può non condurre, secondo Löwith, al relativismo storico. Mentre "se la storia contemporanea può insegnarci qualcosa, è, evidentemente, che essa non è qualche cosa a cui ci si possa sostenere, su cui ci si possa orientare. Volersi orientare sulla storia vivendo in essa sarebbe come se, in un naufragio, ci si volesse attaccare alle onde." L'esempio è efficace perché rappresenta bene la concezione loewithiana della storia; ma ad esso ci son parecchie cose da rispondere: e anzitutto che potrebbe anche non essere affatto vero che la vita storica dell'uomo sia un "naufragio," e che in essa l'uomo debba necessariamente trovarsi fuori del proprio elemento, come un naufrago; e in questo caso sarebbe proprio il filosofo contemplativo a rassomigliare, piuttosto, a chi sogna di affogare, trovandosi, invece, nel proprio letto. Ma anche a voler rimanere nell'esempio di Löwith, c'è da rispondere che oltre alle due alternative d'"aggrapparsi alle onde" o alla tavola di salvezza cui Löwith mostra di volerci rinviare, ce n'è una terza, ed è quella di mettersi a nuotare, nel qual caso le onde non sommergono, ma addirittura sostengono. Proprio perché non siamo per uno storicismo del diritto del successo e del diritto della forza, e non intendiamo l'accadimento storico come un valore autonomo, ma come un fatto che può e deve esser illuminato e guidato dal valore razionale, crediamo anche che, reciprocamente, il valore della

ragione non avrebbe come concretizzarsi se non si ponesse in rigorosa funzione di intervento chiarificatore e normativo rispetto alla materia dell'accadimento storico, da un lato riconoscendosi condizionato dalla storia, e dall'altro non abdicando alla suprema funzione d'un suo condizionamento trasformatore. In fin dei conti chi s'aggrappa alle onde non è lo storicista che in acqua ha imparato a nuotare, ma proprio, ancora una volta, il filosofo contemplativo che, gettato suo malgrado nel mare della storia che non ha approdi, non sapendo o non volendo nuotare non può che annaspare a vuoto in cerca d'una tavola che nessuno potrà offrirgli. Di KARL LÖWITH vedi infine l'articolo *La onto-teologica di Hegel e il problema della totalità del mondo* nel fascicolo 2-3, settembre 1962 di *De homine*, pp. 19-66 che ho discusso nell'articolo *La filosofia e l'uomo in due scritti recenti di K. Löwith e Franco Lombardi* in "Giornale critico della filosofia italiana," 1963.

[7] Già iniziato nel mio volume *Introduzione alla storia delle interpretazioni di Hegel*, I, Messina, 1953, del quale restano valide, perché non piú riprese, le pagine su Kierkegaard, R. Haym e J. Stahl. Vedi ora, poi, la mia voce "Hegelianism" nella *Encyclopaedia britannica.*

[8] Anche Cornu segue, in sostanza, questa partizione, ma non dedica alcuna attenzione né all'attività dell'ultimo Hegel né, in generale, ai problemi di logica.

[9] [Anonimo], *Ueber den neuesten Idealismus der Herren Schelling und Hegel*, München e Leipzig, 1803; KAJETAN WEILLER, *Der Geist der allerneuesten Philosophie der Herren Schelling, Hegel und Kompagnie*, 2 voll. München, Lentner, 1804; [Anonimo], *Betrachtungen über den gegenwärtigen Zustand der Philosophie in Deutschland überhaupt und über die Schellingsche Philosophie im Besonderen*, Nürnberg, Schrag, 1813; KARL FRIEDRICH BACHMANN, *Ueber Philosophie und ihre Geschichte*, Jena, 1811; *Ueber die Philosophie meiner Zeit zur Vermittlung*, Jena, 1816; BRUNO SNELL, *Die Philosophie in ihrer neuesten Gestalt*, Wien, 1814.

[10] GUSTAV HUGO, *Hegels Grundlinien der Philosophie des Rechts* in "Göttingische gelehrte Anzeige," 1821, pp. 601-607. Vi abbiamo accennato nel II volume, p. 582.

[11] JOHANN FRIEDRICH HERBART, recensione della *Filosofia del diritto* di Hegel, stampata nella "Leipziger Literaturzeitung," 1882, nn. 45-47. Ora in J. F. HERBART, *Sämtliche Werke*, a cura di Karl Kehrbach, XII vol., a cura di Otto Flügel. Langensalza, Beyer e Sohn, 1907, pp. 140-154; i passi citati sono a pp. 141-142. Anche sulla critica di Herbart alla *Filosofia del diritto* abbiamo già detto qualcosa di piú nel II volume, in ordine a problemi determinati (pp. 584-5).

[12] Sull'attacco di Hegel contro Fries vedi il vol. II di questo lavoro, pp. 97-98.

[13] CARL JOSEPH WINDISCHMANN, *Bemerkungen über das Verhältnis der Philosophie zur gegenwärtigen Zeit*, Bonn, Kupfenberg, 1819, pp. 17-19.

[14] CARL JOSEPH WINDISCHMANN, *Kritische Betrachtungen über die Schicksale der 'Philosophie in der neueren Zeit und den Eintritt einer neuen Epoche in derselben*, Frankfurt a. M. In der Andreäischen Buchhandlung, 1925.

[15] "Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik" (d'ora in poi li indicheremo secondo la denominazione piú breve di "Berliner Jahrbücher"), a cura della Societät für wissenschaftliche Kritik zu Berlin, Stuttgart e Tubingen, per i tipi della G. Cotta'schen Buchhandlung, giugno 1827, pp. 853 sgg.

[16] JOHANN ANDREAS WENDEL, *Grundzüge und Kritik der Philosophien Kant's, Fichte's und Schelling's*, II ed. (con aggiunte su Hegel ed altri). Coburg, Ahl., 1824.

[17] OSWALD THEODOR KEIL, *Einige Bemerkungen über den Standpunkt welchen die deutsche Philosophie durch Hegel erreicht hat*, Liegnitz, 1828.

[18] FRIEDRICH WILHELM HINRICHS, *Die Religion im inneren Verhältnisse*

*zur Wissenschaft*, Heidelberg, 1822. La prefazione di Hegel è alle pp. I-XXVIII. Vedila ora in G. W. F. HEGEL, *Berliner Schriften* (1818-1831) a cura di Johannes Hoffmeister, Hamburg, Meiner, 1956, pp. 59-82. Nella *Jubiläumsausgabe*, curata da H. Glockner, la prefazione si trova nel vol. XX, mentre nella edizione Duncker u. Humblot è nel vol. XVII.

[19] G. W. F. HEGEL, *Berliner Schriften*, cit., p. 74.

[20] Notizie sulla fondazione dei "Berliner Jahrbücher" in K. ROSENKRANZ, *Hegel's Leben*, cit., pp. 389 sgg. e in EDUARD GANS, *Rückblicke auf Personen und Zustände*, Berlin, 1836.

[21] WILHELM VON HUMBOLDT, *Ueber die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata*, Berlin, 1826. La recensione di Hegel apparve nei "Berliner Jahrbücher," 1827, nn. 7-8, pp. 181-188; ora in *Berliner Schriften*, cit., pp. 86-154. Nelle precedenti edizioni complete le recensioni hegeliane sono nei voll. XVI-XVII nella ed. Duncker, e nel vol. XX nella *Jubiläumsausgabe*. E di questo volume vedi l'interessante introduzione di H. Glockner.

[22] *Solgers nachgelassene Schriften und Briefwechsel*, a cura di Ludwig Tieck e Friedrich von Raumer, 2 voll., Leipzig, 1826. La recensione di Hegel apparve nei "Berliner Jahrbücher," 1828, nn. 51-54, pp. 105-110. Ora in *Berliner Schriften*, cit., pp. 155-220.

[23] *Hamanns Schriften*, a cura di Friedrich Roth, VII parte, Berlin, Reimer, 1821-1825. Ora in *Berliner Schriften*, cit., pp. 221-295.

[24] CARL FRIEDRICH G[ösche]L, *Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnis zur Christlichen Glaubenserkenntnis. Ein Beitrag zum Verständnisse der Philosophie unserer Zeit*, Berlin, Franklin, 1829. Recensione hegeliana nei "Berliner Jahrbücher," 1829, nn. 99-102 e 106. Ora nelle *Berliner Schriften*, cit., pp. 294-330.

[25] G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Beweise von Dasein Gottes*, ripubblicate da G. Lasson, sempre come ultima parte delle *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, II, 2, Leipzig, Meiner, 1930.

[26] *Ueber die Hegelsche Lehre oder: Absolutes Wissen und moderner Pantheismus*, Leipzig, Kollmann, 1829.

[27] K. E. SCHUBART, e L. CARGANICO, *Ueber Philosophie überhaupt und Hegels Enzyklopädie der phisolophischen Wissenschaften insbesondere. Ein Beitrag zur Beurteilung der letztern*, Berlin, per i tipi della Enslin'schen Buchhandlung, 1829. La recensione di Hegel fu pubblicata nei "Berliner Jahrbücher," nn. 10-11, 13-14, 37-40, 117-120 del 1829, ed ora è in *Berliner Schriften*, cit., pp. 330-402. Le altre opere di cui il n. 10 del 1829 della rivista annunciava la recensione da parte di Hegel erano: C. H. WEISSE, *Ueber den gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaft, in besonderen Beziehung auf das System Hegels*, Leipzig, Barth, 1829; [KALISCH], *Briefe gegen die Hegel'sche Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, I fascicolo, *Vom Standpunkte der Enzyklopädie und der Philosophie*, Berlin, Enslin, 1829; [RÜHLE VON LILIENSTERN], *Ueber Seyn, Nichts und Werden. Einige Zweifel an der Lehre des Hrn. Prof. Hegel*, Berlin, Posen e Bromberg. Da E. S. Mittler, 1829. L'identificazione degli anonimi è data da J. E. Erdmann, *Grundriss* ecc., p. 605, che informa anche circa due repliche rispettivamente di HÜLSEMANN, *Ueber die Wissenschaft der Idee*, Breslau, 1831, e di SCHUBART, *Hegel und Preussen*, Frankfurt, 1841; e vedi anche, dello stesso, *Ueber die Unvereinbarkeit der Hegelschen Staatslehre mit dem obersten Lehrens- und Entwicklungsprinzip des Preussischen Staats*, Frankfurt, 1839. La recensione delle tre opere di Kalisch, Rühle von Lilienstern e Weisse fu impedita, come abbiamo detto, dalla morte di Hegel. Erronea è quindi l'indicazione di BENEDETTO CROCE nel *Saggio di una bibliografia hegeliana*, in appendice a *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, Bari, Laterza, 1907, p. 231, secondo cui: "Di queste cinque pubblicazioni fece Hegel stesso la recensione che è inserita in *Werke*, XVII" ecc. Svista particolar-

mente grave se si pensa che Hegel usava fare recensioni molto ampie; e perciò viene indicato un considerevole testo *hegeliano* inesistente. Neppure nel *Nachlass* esiste alcun manoscritto che riguardi le recensioni progettate.

[28] ALB. LEOP. JUL. OHLERT, *Der Idealrealismus. Erster Teil auch unter dem besonderen Titel: der Idealrealismus als Metaphysik in die Stelle des Idealismus und Realismus gesetzt*, Neustadt, 1830. Recensione di Hegel nei "Berliner Jahrbücher," 1831, nn. 106-108. Ora in *Berliner Schriften*, cit., pp. 403-421.

[29] J. J. VON GÖRRES, *Ueber Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte*, tre conferenze tenute alla Ludwig-Maximilian Universitat zu München da J. J. G., Breslau, 1830. Recensione di Hegel nei "Berliner Jahrbücher," 1831, nn. 55-58. Ora in *Berliner Schriften*, cit., pp. 422-447. G. W. F. HEGEL, *Ueber die englische Reformbill*, in "Allgemeine Preussische Staatszeitung," 1831, nn. 115-118. Ora in *Berliner Schriften*, cit., pp. 461-506.

[30] CHRISTIAN HERMANN WEISSE, *Ueber den gegenwärtigen Standpunkt der philosophischen Wissenschaft*, cit.

[31] IMMANUEL HERMANN FICHTE, *Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie*, Sulzbach, Seidel, 1829.

[32] F. D. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, II ed., vol. I, Berlin, Reimer, 1830; vol. II, 1831.

[33] B. H. BLASCHE, *Philosophie der Offenbarung*, Gotha, 1829.

[34] FRANZ BAADER, *Vorlesungen, gehalten an der K. B. Ludwig-Maximilian Hochschule, über religiöse Philosophie im Gegensatze der irreligiösen, älterer und neuerer Zeit. I Heft. Einleitender Theil oder vom Erkennen überhaupt*, München, 1827.

[35] *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit aus den Papieren eines Denkers nebst einem Anhang theolog-satyr. Xenien*. A cura di uno dei suoi amici, Nürnberg, 1830. Di questa prima edizione dei *Gedanken*, ormai introvabile e non compresa nelle *Sämtliche Schriften*, che ne contenevano invece soltanto una diversa ripresa tematica del 1846, l'editore Frommann di Stuttgart ha pubblicato una ristampa in facsimile, che viene compresa nel primo dei tre volumi che si aggiungono ai dieci dell'edizione Bolin-Jodl, quindi nel vol. XI delle *Sämtliche Schriften*. È poi apparsa presso l'Academie Verlag di Berlino (DDR) una edizione critica delle *Gesammelte Werke* di Feuerbach, di cui manca solo il vol. I che dovrebbe contenere appunto i *Gedanken*.

[36] FRIEDRICH RICHTER, *Die Lehre von den Letzten Dingen*, Breslau, I, 1833, II, 1844; *Die Neue Unsterblichkeitslehre*, Breslau, 1833.

[37] FRIEDRICH RICHTER, *Die Geheimlehre der neueren Philosophie*, Breslau, 1833.

[38] C. H. WEISSE, *Die philosophische Geheimlehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Individuums*, Dresden, 1834.

[39] KASIMIR CONRADI, *Unsterblichkeit und ewiges Leben*, Mainz, 1837.

[40] DAVID FRIEDRICH STRAUSS, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, Tübingen, Osiander, 1835-1836.

[41] KARL HARRAEUS, *David Friedrich Strauss. Sein Leben und seine Schriften unter Heranziehung seiner Briefe dargestellt*, Leipzig, Seemann, 1901.

[42] DAVID FRIEDRICH STRAUSS, *Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift über das Leben Jesu und zur Charakteristik der gegenwärtigen Theologie*. I fasc.: *Herr Dr. Steudel oder die Selbsttäuschungen des verständigen Supranaturalismus unserer Tage*. II fasc.: *Die Herren Eschenmayer und Menzel*. III fasc.: *Die evangelische Kirchenzeitung, die Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, und die teologischen Studien und Kritiken in ihrer Stellung zu meiner Kritik des Lebens Jesu*, Tübingen, Osiander, 1837 (e 1838 i tre fascicoli insieme).

[43] Nel primo fascicolo Strauss rispondeva al volumetto di JOHANN CHRISTIAN STEUDEL, *Vorläufig zu Beherzigendes bei Würdigung der Frage über die*

*historische oder mythische Grundlage des Lebens Jesu, wie die kanonischen Evangelien dieses darstellen, vorgehalten aus dem Bewusstsein eines Glaubigen, der den Supranaturalisten beigezählt wird, zur Beruhigung der Gemüther*, Tübingen, Fues, 1835; nel secondo rispondeva allo scritto di C. A. ESCHENMAYER, *Der Ischariotismus unserer Tage. Eine Zugabe zu dem jüngst erschienenen Werke: Das Leben Jesu, von Strauss*, I parte. Tübingen, Fues, 1835, e prendeva poi in esame tutta l'attività di WOLFGANG MENZEL come critico, filosofo e teologo.

[44] Si trattava degli articoli seguenti: "Evangelische Kirchenzeitung," 1836: *Vorwort*, in particolare nn. 5 e 6; maggio, nn. 36 sgg., articolo *Die Zukunft unserer Theologie*; giugno, nn. 48-51, *Betrachtungen, veranlasst durch den Aufsatz der Dr. Strauss*; *Ueber das Verhältnis der Theologischen Kritik und Speculation zur Kirche*; luglio, nn. 55-58, recensione dello scritto *Ueber den geschichtlichen Charakter der kanonischen Evangelien, insbesondere der Kindheitsgeschichte Jesu, mit Beziehung auf das Leben Jesu von D. F. Strauss*, di LANGE. "Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik": recensione di *Das Leben Jesu*, redatta da BRUNO BAUER, dicembre 1835, nn. 109-113 e maggio 1836, nn. 86-88, e recensione di altri scritti polemici di Strauss, sempre di Bauer, marzo 1837, nn. 41-43. *Theologischen Studien und Kritiken*: due recensioni di *Das Leben Jesu*, di ULLMAN e MÜLLER, 1836, II fasc., pp. 770 sgg. e 816 sgg.

[45] C. F. GÖSCHEL, *Beiträge zur spekulativen Philosophie von Gott und dem Menschen und von dem Gott-Menschen*, Berlin, 1838.

[46] KARL ROSENKRANZ, *Das Centrum der Spekulation*, Königsberg, 1840.

[47] JULIUS SCHALLER, *Der historische Christus und die Philosophie. Kritik der Grundidee des Werks das Leben Jesu von Dr. D. F. Strauss*, Leipzig, Wigand, 1838.

[48] KASIMIR CONRADI, *Christus in der Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft. Drei Abhandlungen als Beiträge zur richtigen Fassung des Begriff der Persönlichkeit*, Mainz, Kupferberg, 1839.

[49] KARL LUDWIG MICHELET, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie von Kant bis Hegel*, Berlin, Duncker e Humblot, 1838-1839.

[50] "Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie," Bonn, 1837-1842; Tübingen, 1843-1846; dal 1847 a Halle, col nuovo titolo di "Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik."

[51] C. H. WEISSE, *Ueber die philosophische Grundlage von Strauss' Leben Jesu*, Leipzig, 1836.

[52] C. H. WEISSE, *Die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch bearbeitet*, Leipzig, Breitkopf e Hartel, 1838.

[53] BRUNO BAUER, *Kritik der Geschichte der Offenbarung. I. Die Religion des alten Testaments in der geschichtlichen Entwicklung ihrer Prinzipien*, 2 voll., Berlin, Dümmler, 1838.

[54] BRUNO BAUER, *Herr Dr. Hengstenberg. Kritische Briefe über den Gegensatz des Gesetzes und des Evangelium*, Berlin, Dümmler, 1839.

[55] J. J. von GÖRRES, *Athanasius*, Resenburg, 1838 (in difesa dell'arcivescovo di Colonia, Droste); HEINRICH LEO, *Sendschreiben an Görres*, Halle, 1838; ARNOLD RUGE, *Sendschreiben an Görres von Leo* in "Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst," n. 147, 20 giugno 1838 e sgg., pp. 1169-1206.

[56] H. LEO, *Die Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst* in *Berliner politisches Wochenblatt*, luglio 1838.

[57] H. LEO, *Die Hegelingen. Aktenstücke und Belege zu der s.g. Denunziation der ewigen Wahrheit*, Halle, Eduard Anton, 1838 (e II ed. accresciuta, 1839).

[58] E. MEYEN, *Heinrich Leo, der verhellerte Pietist*, Leipzig, 1839; A. RUGE, *Die Denunziation der Hallischen' Jahrbücher* in "Hallische Jahrbücher," 27-28 luglio 1838, nn. 179-180, pp. 1425-1440; *Leo und die Evangelische Kirchenzeitung* [*Hengstenberg*] *gegen die Philosophie* in "Hallische Jahrbücher," 2-3 ottobre

1838, nn. 236-237, pp. 1881-1896. Su tutta la vicenda vedi A. CORNU, *op. cit.*, pp. 134-136.

[59] LUDWIG FEUERBACH, *Zur Kritik der "Positiven Philosophie"* in "Hallische Jahrbücher," dicembre 1838 e sgg., ora in LUDWIG FEUERBACH, *Sämtliche Werke*, a cura di W. Bolin e Fr. Jodl. Stuttgart, Frommann, 1903-1911, II, pp. 128-154 (era una recensione dello scritto di SENGLER, *Ueber das Wesen und die Bedeutung der spekulativen Philosophie und Theologie in der gegenwärtigen Zeit, mit besonderer Rücksicht auf die Religionsphilosophie*, Heidelberg, 1837). Vedi in proposito F. LOMBARDI, *L. Feuerbach*, cit., pp. 95 sgg. e pp. 97 sgg. riguardo allo scritto su cui sopra, di seguito.

[60] LUDWIG FEUERBACH, *Der wahre Gesichtpunkt, aus welchem der "Leo-Hegel' sche Streit" beurtheilt werden muss*, in *Beziehung auf die in der Augsburger allgemeinen Zeitung hierüber enthaltenen Artikel* in "Hallische Jahrbücher," marzo 1839, pp. 481-492. Ripubblicato integralmente a cura di Ruge col titolo *Ueber Philosophie und Christenthum in Beziehung auf den der hegelschen Philosophie gemachten Vorwurf der Unchristlichkeit*, Mannheim, 1839. Con questo nuovo titolo è ora nei *Sämtliche Werke*, cit., VII, pp. 41-104.

[61] LUDWIG FEUERBACH, *Kritik der Hegelschen Philosophie*, in "Hallische Jahrbücher," agosto-settembre 1839. Ora nei *Sämtliche Werke*, cit., II, pp. 158-204; tradotta in italiano da N. Bobbio in *Princípi di una filosofia dell'avvenire*, Torino, Einaudi, 1946, pp. 3-46.

[62] L. FEUERBACH, *Princípi di una filosofia dell'avvenire*, cit., p. 45.

[63] A. RUGE e TH. ECHTERMEYER, *Der Protestantismus und die Romantik zur Verständigung über die Zeit und ihre Gegensätze. Ein Manifest* in "Hallische Jahrbücher," 1839 (I articolo, da Jacobi agli Stürmer, pp. 1953-2004; II articolo, Schiller, Goethe, Jean Paul Richter, Novalis, Schelling, pp. 2113-2164; III articolo, gli Schlegel e Tieck, pp. 2401-2480); IV articolo, annata 1840, pp. 417-446 e 497-512. Ripubblicato, con qualche rimaneggiamento, in A. RUGE, *Sämtliche Werke*, II ed., Mannheim, Verl. von I. P. Grohe, 1847 sgg., vol. I, pp. 1-446, col nuovo titolo: *Klassiker und Romantiker seit Lessing.*

[64] C. H. WEISSE, *Ueber das Verhältnis des Publikums zur Philosophie in dem Zeitpunkte von Hegels Abscheiden*, Leipzig, 1832.

[65] C. F. GÖSCHEL, *Der Monismus des Gedankens*, Naumburg, 1832.

[66] C. H. WEISSE, *Die Idee der Gottheit. Eine philosophische Abhandlung als wissenschaftliche Grundlage zur Philosophie der Religion*, Dresden, 1833.

[67] C. H. WEISSE, *Grundzüge der Metaphysik*, Hamburg, 1835; *Drei Grundfrage der gegenwärtigen Philosophie* in "Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie," 1837.

[68] IMMANUEL HERMANN FICHTE, *Ueber Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie*, Heidelberg, 1832.

[69] I. H. FICHTE, *Ueber die Bedingungen eines spekulativen Theismus*, Heidelberg, 1835.

[70] I. H. FICHTE, *Ontologie*, Heidelberg, 1836.

[71] KARL PHILIPP FISCHER, *Die Freiheit des menschlichen Willens im Fortschritte ihrer Momente*, Tübingen, 1833.

[72] K. PH. FISCHER, *Die Wissenschaft der Metaphysik in Grundrisse*, Stuttgart, 1834.

[73] JULIUS BRANISS, *Grundriss der Logik*, Breslau, 1824.

[74] JULIUS BRANISS, *System der Metaphysik*, Breslau, 1834.

[75] CARL FRIEDRICH BACHMANN, *Ueber Hegel's System und die Notwendigkeit einer nochmaligen Umgestaltung der Philosophie*, Leipzig, Vogel, 1833.

[76] C. F. BACHMANN, *Antihegel. Antwort an Herrn Proff. Rosenkranz und Hinrichs*, Jena, 1835. È la risposta allo scritto di K. ROSENKRANZ, *Hegel. Sendschreiben and Carl Friedrich Bachmann*, Königsberg, 1834, che a sua volta aveva controbattuto le accuse rivolte contro Hegel da Bachmann nel cit. *Ueber Hegel's*

*System*. Nella polemica, come è noto, intervenne anche Feuerbach, ancora hegeliano, dapprima con una recensione del volume citato di Rosenkranz, apparsa nei "Berliner Jahrbücher," aprile 1835, e successivamente, anche perché Bachmann nella conclusione dello *Antihegel* l'aveva trattato da ignorante ed inesperto ripetitore delle "Rosenkranzische Geistesdissonanzen" con lo scritto *Kritik des Anti-Hegel. Zur Einleitung in das Studium der Philosophie*. Ansbach, 1835 (entrambi gli scritti di Feuerbach sono ora nel vol. II dei cit. *Sämtliche Werke*). Cfr. WILHELM BOLIN, *Ludwig Feuerbach, sein Wirken und seine Zeitgenossen*, Stuttgart, Cotta, 1891, pp. 73 e 317-319.

[77] ANTON GÜNTHER, *Peregrins Gasthmal*, Wien, Braumüller, 1830; A. GÜNTHER e J. H. PABST, *Janusköpfe für Philosophie der Persönlichkeits-Pantheismen neuester Zeit*, Wien, 1834; A. GÜNTHER, *Der letzte Symboliker*, Wien, 1834; *Thomas a scrupulis*, Wien, 1835. Vedi inoltre *Vorschule zur spekulativen Theologie des positiven Christentums*, 2 voll., Wien, 1828-1829; *Die Juste-Milieus in der deutschen Philosophie gegenwärtiger Zeit*, Wien, 1838.

[78] OTTO FRIEDRICH GRUPPE, *Die Winde oder ganz absolute Konstruction der neuern Weltgeschichte durch Oberons Horn gedichtet von Absolutus von Hegelingen*, Leipzig, 1831; *Antäus. Ein Briefwechsel über spekulative Philosophie in ihrem Conflict mit Wissenschaft und Sprache*, Berlin, 1831; *Wendepunkt der Philosophie im neunzehnten Jahrhundert*, Berlin, Reimer, 1834. E vedi infine *Gegenwart und Zukunft der Philosophie in Deutschland*, Berlin, Reimer, 1855.

[79] JULIUS SCHALLER, *Die Philosophie unserer Zeit. Zur Apologie und Erläuterung des Hegelschen Systems*, Leipzig, Hinrichs, 1837.

[80] FRIEDRICH JULIUS STAHL, *Die Philosophie des Rechts*, I vol., *Geschichte der Rechtsphilosophie*, I ed., Heidelberg, 1829, II-V ed., Tübingen e Leipzig, Mohr, 1847 (II) - 1878 (V). Sulla critica di Stahl contro Hegel vedi la mia *Introduzione alla storia delle interpretazioni di Hegel*, cit., pp. 157-182.

[81] FRIEDRICH WILHELM VON SCHELLING, *Sämtliche Werke*, a cura di K. F. A. Schelling in 2 sezioni, Stuttgart, Cotta, 1856-1861, I sezione, vol. X; trad. it. SCHELLING, *Lezioni monachesi*, Sansoni, Firenze, 1950, tr. di G. Durante, pp. 153-155.

[82] *Op. cit.*, p. 158.

[83] *Op. cit.*, pp. 161-162. KUNO FISCHER, nella *Geschichte der neuern Philosophie*, VII voll., *Schellings Leben, Werke und Lehre*, III ed., Heidelberg, Winter, 1902, p. 208, giunto, nella sua esposizione di questo testo, a questo punto osserva: "ed ecco sulla bocca di Schelling quell'obiezione della quale altri ha fatto tutta la propria forza d'opposizione a Hegel." L'"altri" è Trendelenburg; ma, come vedremo, molto piú di lui sarà lo stesso Kuno Fischer ad esser influenzato da questa critica schellingiana.

[84] *Op. cit.*, pp. 165-167.

[85] *Op. cit.*, pp. 170-176.

[86] *Op. cit.*, pp. 176-179.

[87] *Op. cit.*, pp. 180-185.

[88] *Op. cit.*, pp. 185-189.

[89] VICTOR COUSIN, *Ueber französische und deutsche Philosophie. Aus dem französischen von Dr. Hubert Beckers. Nebst einer beurtheilenden Vorrede des Herrn Geheimraths von Schelling*, Stuttgart, Cotta, 1834. *La Vorrede* di Schelling è ripubblicata nei *Sämtliche Werke*, cit., I vol., sezione X. Essa precede di poco la stesura delle *Lezioni*, che la citano in un punto.

[90] K. LÖWITH, *op. cit.*, pp. 187-198. F. LOMBARDI, *Kierkegaard*, Firenze, La Nuova Italia, 1936, p. 72 e n., e p. 191.

[91] KIERKEGAARD, *Tagebücher*, I, pp. 175-177 cit. in LOMBARDI, *op. cit.*, p. 72 e nota 44: "Schelling vaneggia in modo affatto insopportabile."

[92] Cfr. la mia *Introduzione alla storia delle interpretazioni di Hegel*, cit., pp. 111-151.

[93] Due sono le prese di posizione di Trendelenburg nei riguardi dell'ultimo Schelling, che meritano d'esser ricordate. Alla fine della Prefazione alla II edizione delle *Logische Untersuchungen*, I, pp. IX-X Trendelenburg dice che se "un potente spirito come Schelling" avesse preso inizio da Platone e Aristotele invece di procedere in ordine rovesciato, da Fichte e Kant a Herder, poi a Spinoza, poi a Platone e a Giordano Bruno, poi a Jacob Böhme, terminando con Aristotele, "in un tempo in cui egli, nonostante la piú seria penetrazione, poteva utilizzare Aristotele soltanto, come fa nella Filosofia razionale, come un elastico trampolino per lanciare, di lí, sé stesso e il lettore in una sempre piú strana e mostruosa dottrina delle potenze, allora un brano di filosofia tedesca sarebbe riuscito ben altrimenti piú grande, durevole e fruttuoso." Verso la fine dell'opera, poi, nel lungo capitolo *L'incondizionato e l'idea*, dopo aver criticato tutte le pretese di "dimostrazione diretta" dell'incondizionato (che per lui e aristotelicamente in quanto principio può esser soltanto oggetto di prova indiretta) conclude: "Quindi non ci è dato di sviluppare con una tal logica necessità l'essenza di Dio [...]. Ogni costruzione è soltanto un'immagine di Dio [tratta] dal mondo. Ma come dev'essere strutturata — si domanda — l'essenza incondizionata che cosí e non altrimenti, si rivela nel mondo? Ogni fondazione al riguardo è indiretta. Chi procede oltre canta un poema teosofico e può, con Böhme, cogliere il *non-fondamento* nel *fondamento* [...] o può, con l'ultimo Schelling, *dialektisch pointirend*, disegnare un processo in cui l'immemorabile cieco essere viene innalzato al 'poter-essere,' l'unità d'entrambi forma lo spirito necessario, l'Autopossedentesi, e nella tensione delle divine potenze il mondo si tramuta nell'atto sospeso del necessario essere divino," (*Logische Untersuchungen*, II, p. 455). Quanto alle possibili influenze di Schelling su Trendelenburg è da tener presente, poi, che la prima edizione delle *Logische Untersuchungen* è del 1840, quindi anteriore alle *Lezioni* berlinesi di Schelling che incominciano nel 1841; delle *Lezioni di Monaco*, come abbiamo ricordato, Erdmann dice che nel resto della Germania nessuno sapeva di che cosa trattassero, e furono poi pubblicate postume. L'unico scritto, di questi anni, di Schelling, che Trendelenburg potesse conoscere, era la Prefazione a Cousin; ma per quanto essa accenni un rimprovero di "*Hypostasirung*" contro Hegel, non ci pare che basti a giustificare una influenza determinante. Ma certamente anche queste precisazioni non oltrepassano la cronaca se non si considerano i fondamenti della differenza fra Schelling e Trendelenburg, fra il romanticismo intuizionistico del primo ed il classicismo logico del secondo, come diciamo sopra.

[94] KUNO FISCHER, *Schellings Leben, Werke und Lehre*, cit. Sul rapporto Fischer-Spaventa vedi il mio *Sviluppi dello hegelismo in Italia*; cit., pp. XVIII-XIX e note.

[95] ADOLPH TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen*, S. Hirzel, Leipzig, I ed., 1840, II ed., dalla quale sono tolti i passi sopra tradotti, 1862. Vedi anche, A. TRENDELENBURG, *Die logische Frage in Hegels System. Zwei Streitschriften* di A. T., F. A., Leipzig, Brockhaus, 1843 (vi sono raccolti due articoli già stampati sulla "Neue jenaische allgemeine Literaturzeitung," rispettivamente nei nn. 97 sgg., aprile 1842, e 45 sgg., febbraio 1843).

[96] A. TRENDELENBURG, *Logische Untersuchungen*, cit., I, pp. 38-39.

[97] *Op. cit.*, p. 40. Su alcuni motivi determinati della critica antihegeliana di Trendelenburg ci siamo già soffermati nelle note al II volume.

[98] Vedi il I volume di questo lavoro, p. 439, n. 36.

[99] TRENDELENBURG, *op. cit.*, I, pp. 42-45 e 56-57. I corsivi sono nostri, gli spaziati del testo.

[100] Nella *Critica della ragion pura*, sez. VII dell'*Antinomica* ("Decisione critica del conflitto cosmologico della ragione con sé stessa") Kant aveva distinto una "contraddizione analitica" (quella su considerata, che Trendelenburg chiama "contrapposizione contraria": esempio di Kant: un corpo odora bene — un

corpo *non* odora bene; il mondo è infinito — il mondo *non* è infinito; la seconda determinazione nega puramente e semplicemente la prima, non aggiunge nulla di nuovo: quindi, fra i due giudizi non ce ne può essere un terzo, ed entrambi possono esser raccolti nella forma del giudizio disgiuntivo, o-o; quest'ultimo giudizio è universale e necessario, ma, come nel procedimento analitico, con esso io non so niente di piú di quanto non sapessi col primo giudizio), da una contraddizione *dialettica*, la quale *può benissimo esser falsa* (esempio di Kant: un corpo odora *bene* — un corpo odora *male*; il mondo è *infinito* — il mondo è *finito*: la seconda proposizione aggiunge una nuova determinazione *positiva* — è a sua volta un'affermazione, direbbe Trendelenburg — e se noi raccogliamo entrambe le proposizioni in un giudizio disgiuntivo, veniamo ad assumere, senza dimostrarlo, che *ogni corpo odori* — il che è falso, perché ci sono corpi inodori — o che il *mondo sia*, il che, per Kant, è parimenti indimostrabile). Quindi Kant conclude: "Due giudizi opposti dialetticamente possono essere entrambi falsi perché l'uno non soltanto contraddice l'altro, ma dice *qualcosa di piú* di quanto non occorra alla contraddizione" (*K.d.r.V.*, II ed., Leipzig, Inselverlag Gross, 1922, p. 399). Dove è facile concludere che sarà soltanto il ricorso all'esperienza ciò che farà decidere circa la verità o meno del giudizio disgiuntivo che risultava dalla "contraddizione dialettica": proprio come è il ricorso all'esperienza (il *ritorno all'intelletto*) ciò che decide il conflitto antinomico della Ragione con sé stessa. Su questa kantiana critica avanti lettera della dialettica di Hegel vedi la mia comunicazione *L'Incondizionato e la dialettica* in *Actes du XIème congrès international de Philosophie*, vol. XIII, Bruxelles, agosto 1953, Louvain, ed. Nauwelaerts, pp. 131-137.

[101] Trendelenburg cita il par. 81 dell'*Enciclopedia*, interpretandolo nel senso d'una esclusione della riduzione della dialettica alla contraddizione puramente logica, e, s'intende, ha ragione. Si vedano peraltro nella *Logica dell'essenza* le note alla lettera C del II capitolo, sul principio del terzo escluso e sul principio di contraddizione. Il primo, dice Hegel, è un "principio importante" ove lo si assuma nel senso della logica speculativa, in quanto "ha la sua necessità in ciò che l'identità passa nella diversità e questa nell'opposizione"; ma nel senso "ordinario," ossia nella logica formale, "esso non deve significare altro, se non che di tutti i predicati conviene ad una cosa o questo predicato stesso, oppure il suo non-essere. L'opposto qui vuol dire semplicemente la mancanza, o meglio l'*indeterminatezza*; e la proposizione è cosí insignificante che non val la pena di enunciarla [...]. La determinazione, il predicato, vien riferita a qualcosa; il qualcosa è determinato, dice quel principio; ora un tal principio deve essenzialmente contenere che la determinazione si determini più strettamente, diventi cioè determinazione in sé, opposizione. Ma invece quel principio, nell'accennato senso volgare, non fa che passare dalla determinazione al suo generico non-essere, torna cioè indietro alla indeterminatezza" (HEGEL, *Scienza della logica*, II, pp. 67-68). Come si vede, l'"accezione volgare" del principio del terzo escluso corrisponde precisamente alla "contraddizione logica" o "analitica." Nella nota seguente, invece, come è noto, Hegel fonda la contraddizione come il principio supremo della logica *speculativa*: "la contraddizione invece è la radice di ogni movimento e vitalità; qualcosa si muove, ha un istinto e un'attività, solo in quanto ha in sé stesso una contraddizione (*ibid.*, p. 69). "Il *pensare speculativo* consiste solo in ciò che il pensiero tien ferma la contraddizione e nella contraddizione sé stesso, non già, come per la rappresentazione, in ciò che si lasci dominare dalla contraddizione, e a cagion di questa lasci che le sue determinazioni si risolvano solo in altre, oppur nel nulla" (*ibid.*, p. 71) ecc.; questa celebre nota dovrebbe certo esser citata per intero ove si trattasse di esporre o documentare la formulazione hegeliana del principio dialettico; ma che si tratti, qui, appunto, di un'*opposizione reale*, ci pare risulti già abbastanza evidente. Quindi Trendelenburg ha interpretato esattamente Hegel.

[102] *Logische Untersuchungen*, cit., II, cap. XII, n. 5, pp. 153-155.
[103] *Ibid.*, pp. 153-154 e 155.
[104] *Logische Untersuchungen*, cit., I, n. 11, pp. 30-31.
[105] *Ibid.*, pp. 30-31.
[106] Le *Lezioni* berlinesi di Schelling formano il contenuto della seconda *Abteilung* delle Opere (SCHELLING, *Sämtliche Werke*, cit.) nei suoi quattro volumi, due per la *Filosofia della Mitologia* e due per la *Filosofia della Rivelazione*. Di quest'ultima è apparsa di recente, a cura di A. Bausola, una trad. it. in due volumi, con ampia introduzione del curatore, Bologna, 1972.
[107] CHRISTIAN HERMANN WEISSE, *Das philosophische Problem der Gegenwart*, Leipzig, 1842.
[108] JOHANN ULRICH WIRTH, *System der spekulativen Ethik. Eine Enzyklopädie der gesamten Disciplinen der praktischen Philosophie*. I, *Reine Ethik*; II, *Konkrete Ethik*, Heilbronn, 1841-42.
[109] J. U. WIRTH, *Die spekulative Idee Gottes und die damit zusammenhängenden Probleme der Philosophie*, Stuttgart e Tübingen, 1845.
[110] I. H. FICHTE, *Die spekulative Theologie oder allgemeine Religionslehre*, Heidelberg, 1846.
[111] I. H. FICHTE, *System der Ethik*. I, *Die philos. Lehren von Recht, Staat und Sitte in Deutschland, Frankreich u. England*. II, 1, *Die allgemeinen ethischen Begriffe und die Tugend-und Pflichtenlehre*. 2. *Die Lehre von der rechtssittlichen und religiösen Gemeinschaft oder die Gesellschaftswissenschaft*, Leipzig, 1850-53.
[112] I. H. FICHTE, *Anthropologie. Die Lehre von der menschlichen Seele, begründet auf naturwissenschaftlichen Wege*, Leipzig, 1856.
[113] I. H. FICHTE, *Psychologie. Die Lehre vom bewussten Geiste des Menschen*, Leipzig, 1864.
[114] K. PH. FISCHER, *Spekulative Charakteristik und Kritik des Hegelschen Systems*, Erlangen, 1845.
[115] HEINRICH MORITZ CHALIBÄUS, *Historische Entwicklung der spekulativen Philosophie von Kant bis Hegel*, Dresden, 1837.
[116] H. M. CHALIBÄUS, *Phänomenologische Blätter*, Kiel, 1841.
[117] HERMANN ULRICI, *Über Prinzip und Methode der Hegelschen Philosophie*, Halle, 1841.
[118] H. ULRICI, *Das Grundprinzip der Philosophie kritisch und spekulativ entwickelt*, Leipzig, 1845-46.
[119] Malgrado l'abbondanza di lavori dedicati al nostro neohegelismo, non ne è stato affatto studiato il problema filologico dei rapporti col riformismo tedesco. L'aspetto piú interessante di questo problema è quello del rapporto Croce-Trendelenburg, ossia della misura della dipendenza dei "distinti" crociani proprio dalla "contraddizione contraria" di Trendelenburg. Croce non ha mai citato Trendelenburg riguardo a questa sua *seconda* critica contro Hegel bensí solo riguardo alla prima, piú nota. Però possedeva le *Logische Untersuchungen*, ed è molto improbabile che non ne abbia letto per intero il fondamentale capitolo antihegeliano. Ma naturalmente, anche se si dovesse concludere con l'ammettere una suggestione trendelenburgiana nella contrapposizione crociana dei "distinti" agli "opposti" resterebbe sempre da distinguere sostanzialmente la diversa utilizzazione di quel motivo critico, che in Trendelenburg assume un carattere decisamente antihegeliano ed aristotelico, mentre in Croce viene ricondotto, con una tipica conversione, alla dialettica hegeliana, sia in quanto i "distinti" ridiventano categorie o pure "forme" (mentre per Trendelenburg i "contrari" sono concetti *empirici*) e sia in quanto di essi si predica una "circolarità" che soltanto di nome differisce da una vera e propria *dialetticità*: il che, ci pare, finisce con l'inficiare gravemente l'istanza critica crociana. Su Trendelenburg, il nostro neohegelismo ed anche sulla influenza di lui sullo hegelismo statunitense di St. Louis (Harris e G. S. Morris, maestro di Dewey) vedi ora E. GRILLO e N. DAZZI, *Sulla crisi della*

*filosofia hegeliana: Adolph Trendelenburg* in *Enciclopedia '72*, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma, 1971. Sulla scuola di St. Louis vedi anche la mia voce "Hegelianism" *cit.* in *Encyclopaedia britannica.*

[120] GEORG ANDREAS GABLER, *Die Hegelsche Philosophie, Beiträge zu ihrer richtigen Beurteilung und Würdigung*, Berlin, 1843.

[121] K. L. MICHELET, *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie, mit besonderer Rücksicht auf den gegenwärtigen Kampf Schellings mit der Hegelschen Schule*, Berlin, 1842.

[122] JULIUS FRAUENSTÄDT, *Schelling's Vorlesungen in Berlin. Darstellung und Kritik der Hauptpunkte derselben*, Berlin, 1842.

[123] KARL ROSENKRANZ, *Kritische Erläuterungen des Hegelschen Systems*, Königsberg, 1840; *Über Schelling und Hegel. Sendschreiben an Pierre Leroux*, Königsberg, 1843; *Schelling. Vorlesungen gehalten im Sommer 1842 an der Universität zu Königsberg*, Danzig, Gerhard, 1843; *Hegel's Leben*, cit., *Modifikationen der Logik*, Königsberg, 1846; *System der Wissenschaft*, Königsberg, 1850; *Wissenschaft der logischen Idee*, Königsberg, 1858-59. Vedi inoltre: *Aus einem Tagebuch (Königsberg, Herbst 1833 bis Frühjahr 1846)*, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1854; *Neue Studien*, I-IV, Leipzig, Heimann, 1875; *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, Leipzig, Duncker e Humblot, 1870.

[124] D. F. STRAUSS, *Die Christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit modernen Wissenschaft dargestellt*, Tübingen e Stuttgart, 1840-41.

[125] LUDWIG FEUERBACH, *Das Wesen des Christenthums*, Leipzig, Wigand, 1841; tr. it. di C. Cometti, *L'essenza del Cristianesimo*, a cura di A. Banfi, Milano 2 voll. Da questa traduzione sono tolti i passi sopra citati.

[126] FEUERBACH, *L'essenza del Cristianesimo*, cit., I, pp. 17-21.

[127] *Op. cit.*, I, p. 26.

[128] *Op. cit.*, I, pp. 26-27.

[129] *Op. cit.*, I, p. 39.

[130] *Op. cit.*, I, p. 62.

[131] *Op. cit.*, II, p. 110.

[132] F. ENGELS, *Ludovico Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Mosca, Ed. in lingue estere, 1947, p. 16. L'opuscolo di Engels era una recensione del volume di C. N. STARCKE, *Ludwig Feuerbach*, Stuttgart, Enke, 1885.

[133] In *"Rovesciamento" e "nucleo razionale" della dialettica hegeliana secondo Marx*, cit., pp. 17-41.

[134] BRUNO BAUER, *Die evangelische Landeskirche Preussens und die Wissenschaft*, Leipzig, Wigand, 1840.

[135] BRUNO BAUER, *Der Christliche Staat und unsere Zeit* in "Hallische Jahrbücher," giugno 1841. È questo l'articolo che Köppen disse ispirato da Marx.

[136] BRUNO BAUER, *Kritik der evangelischen Geschichte des Johannes*, Bremen, Schünemann, 1840.

[137] B. BAUER, *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker*, Leipzig, Wigand, 1841.

[138] CHRISTIAN GOTTLOB WILKE (13 maggio 1786 - 10 novembre 1854); autore dell'opera *Der Urevangelist oder exegetisch-kritische Untersuchung über das Verwandtschaftsverhältnis der drei ersten Evangelien*, Dresden e Leipzig, 1838, nella quale appunto sostiene la priorità dell'Evangelo di Marco, che sarebbe stato utilizzato dagli altri due Sinottici. Pubblicò in seguito un lessico neotestamentario *Clavis Novi Testamenti Philologica*, Dresden e Leipzig, 1840-41, ed altre opere: *Die Hermeneutik des Neuen Testaments*, Leipzig, 1843-44 e, convertitosi al cattolicesimo, *Biblische Hermeneutik nach kath. Grundsätzen*, Würzburg, 1853.

[139] B. BAUER, *op. cit.*, I, pp. VI-XXIV.

[140] [BRUNO BAUER] *Die Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den*

*Atheisten und Antichristen. Ein Ultimatum*, Leipzig, Wigand, 1841, ora in *La Sinistra hegeliana*, a cura di K. Löwith, tr. di C. Cesa, cit.

[141] [BRUNO BAUER] *Hegels Lehre von Religion und Kunst von dem standpunkte des Glaubens aus beurtheilt*, Leipzig, Wigand, 1842.

[142] B. BAUER, *Posaune*, tr. it. cit., pp. 67-104.

[143] Ancora la celebre immagine della Prefazione alla *Filosofia del diritto*, poi ripresa da Marx.

[144] B. BAUER, *op. cit.*, pp. 104-110.

[145] B. BAUER, *op. cit.*, pp. 119-120.

[146] HEGEL, *Phil. d. Rel.* in *Werke*, ed. Duncker, II ed., Berlin 1840, I, pp. 206-207. La citazione di Bauer è tratta proprio dal capitolo su *La fede* nella sezione su *Il culto* (ultima della prima parte) su cui ritorneremo.

[147] B. BAUER, *op. cit.*, pp. 120-125.

[148] HEGEL, *Lez. St. filos.*, I, p. 64.

[149] B. BAUER, *op. cit.*, pp. 140-141.

[150] HEGEL, *Lez. St. filos.*, p. 67.

[151] B. BAUER, *op. cit.*, pp. 140-143.

[152] HEGEL, *Lez. St. filos.*, p. 67.

[153] HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, a cura di Ph. Marheineke, I, II ed., Berlin, 1840, Duncker und Humblot (*Werke*, XI) p. 88. D'ora in poi con l'abbreviaz. HEGEL, *Phil. Rel.*, Marheineke.

[154] B. BAUER, *op. cit.*, p. 196. I virgolati senza nota si riferiscono sempre a Bauer; per le citazioni hegeliane indicheremo di volta in volta il testo. La traduzione dello Hegel citato da Bauer è, naturalmente, di C. Cesa.

[155] HEGEL, *Phil. Rel.*, Marheineke, I, p. 117.

[156] HEGEL, *Phil. Rel.*, Marheineke, I, p. 122. Da questo momento, e fino ad avviso contrario, i nostri virgolati si riferiscono a Hegel. Le note indicheranno i testi nei quali sono compresi i virgolati fra una nota e l'altra. Sempre che sia possibile indicheremo anche dove si trovi il passo in questione nell'edizione Lasson e questo sorvolando, però, su alcune lievi differenze di forma che sussistono sempre fra le due edizioni anche quando i passi sono sostanzialmente gli stessi. Nelle due edizioni l'ordine dei capitoli è del tutto diverso, e quindi tutti i passi si trovano in punti molto differenti; ma su questo diremo qualcosa piú oltre.

[157] HEGEL, *Phil. Rel.*, Marheineke, I, p. 122.

[158] HEGEL, *Phil. Rel.*, Marheineke, I, pp. 123-124; HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, a cura di G. Lasson, Leipzig, Meiner, I (*Sämtliche Werke*, XII) 1925. Da questo momento con l'abbreviazione, HEGEL, *Phil. Rel.* Lasson; pp. 244 e 244-245.

[159] HEGEL, *Phil. Rel.*, Marheineke, I, pp. 124-125; HEGEL, *Phil. Rel.*, Lasson, I, pp. 245-247. Nella II ed. Marheineke queste pagine rientrano nella parte I, sez. B (*Das religiöse Verhältnis*, II, *Das religiöse Bewusstsein*, n. 1, *Die Form des Gefühls*); cioè, proprio al centro della prima parte. Nell'edizione Lasson, invece, esse riprendono il posto che avevano già in un manoscritto originale di Hegel, cioè sono nel terzo capitolo della parte I (*Die Wirklichkeit der Religion*, sez. I, *Der Kultus*, n. II, *Die geistige Lebendigkeit*, 2, *Die religiöse Empfindung*). L'ordine dei capitoli è, come abbiamo detto, del tutto diverso nelle due edizioni. Sui criteri seguiti da Lasson, il rimprovero di procedimenti arbitrari contro Bauer, e sui manoscritti di cui rispettivamente si sono serviti i due editori vedi la *Feststellung des Textes*, di Lasson, alla fine dello stesso vol. I, pp. 312 sgg., e spec. pp. 318-320. Da notare che Bauer cambia *Empfindung* in *Gefühl* e *Vorstellung* in *Reflexion*.

[160] HEGEL, *Phil. Rel.*, Marheineke, I, pp. 134, 135-137; HEGEL, *Phil. Rel.*, Lasson, I, pp. 282-284.

[161] B. BAUER, *op. cit.*, pp. 202-204, compresi i virgolati.

[162] HEGEL, *Phil. Rel.*, Marheineke, I, pp. 63-65 (termina qui la nostra utiliz zazione della traduzione di C. Cesa dei passi hegeliani, in quanto fino a quest punto essi erano citati da Bauer). HEGEL, *Phil. Rel.*, Lasson, I, pp. 240-242.

[163] B. BAUER, *op. cit.*, p. 206.

[164] Le due citazioni piú massicce di Bauer sono prese, come abbiamo indi cato, dalle pp. 122-125 e 63-65 dell'edizione Marheineke, e di queste la prim è nel capitolo sulla *Forma del sentimento*, la seconda ancora nell'Introduzion (*Partizione*). Nell'edizione Lasson il primo brano è alle pp. 244-247, il second alle pp. 240-242, quindi i due brani non solo sono ravvicinati, ma forman i primi due momenti dello sviluppo dialettico di cui parliamo sopra. Si potr obiettare che Bauer tralascia d'indicare la soluzione di tale sviluppo perché, avend separato i due passi, per lui non si tratta piú d'uno stesso movimento dialettico Ma è singolare che egli, dopo aver separato i due gruppi di pagine nel curar la sua edizione, li abbia ora ravvicinati in questa sua impegnativa interpreta zione, pur invertendone l'ordine. Facciamo questa questione perché è fin tropp noto il valore che ha, nel corso degli sviluppi hegeliani, il posto delle singol analisi, che esprime la funzione dialettica delle determinazioni considerate. No crediamo però che ci possa esser rapporto fra l'interpretazione baueriana di Hege nella *Posaune*, del '42, e le manipolazioni del materiale manoscritto di Hegel e de discepoli che Lasson gli rimprovera d'aver compiuto nell'edizione comparsa ne 1840 e cominciata certamente prima, quando era ancora molto lontano dalle posi zioni della *Posaune*. Comunque, nello spostarci a considerare la posizione di Hege noi dobbiamo seguire la ricostruzione filologicamente più fedele del suo origina discorso, che è quella di Lasson.

[165] HEGEL, *Phil. Rel.*, Lasson, I, p. 238. Nell'ed. Marheineke il passo, salv errore, manca.

[166] HEGEL, *Pril. Rel.*, Lasson, I, pp. 246-247. Cfr. HEGEL, *Phil. Rel.*, Mar heineke, I, p. 130.

[167] HEGEL, *Phil. Rel.*, Lasson, I, p. 248; HEGEL, *Phil. Rel.*, Marheineke, I p. 212.

[168] HEGEL, *Phil. Rel.*, Lasson, I, pp.248-249. E cfr. HEGEL, *Phil. Rel.*, Mar heineke, I, pp. 212-213 (la corrispondenza dei testi è molto approssimativa).

[169] HEGEL, *Phil. Rel.*, Lasson, I, p. 252.

[170] HEGEL, *Phil. Rel.*, Lasson, I, pp. 252-253.

[171] HEGEL, *Phil. Rel.*, Lasson, I, p. 253.

[172] GEORG ANDREAS GABLER, *Die Hegelsche Philosophie. Beiträge zu ihre richtigen Beurteilung und Würdigung*, Berlin, 1843. KASIMIR CONRADI, *Kritik der Christlichen Dogmen nach Anleitung des apostolischen Symbolum*, Berlin 1841. WILHELM VATKE, *Über die menschliche Freiheit in ihrem Verhältnis zu Sünde und Göttlichen Gnade*, Berlin, 1841.

[173] A. RUGE, *Zur Kritik des gegenwärtigen Staats- und Volkesrechts*, in "Halli sche Jahrbücher," giugno 1840; *Der Protestantismus und die Romantik*, ivi, mar zo, 1840. Su questi articoli degli *Hallische* vedi CORNU, *op. cit.*, cap. III, e so prattutto le pp. 148-156.

[174] MOSES HESS, *Die Europäische Triarchie*, Leipzig, 1841. Cfr. CORNU, *op. cit.*, pp. 213-221.

[175] "Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst," a cura di A. Ruge, 1841 (dal 1° luglio) - 1843 (2 gennaio), Leipzig, Wigand. Sull'atteggiamento del re verso i liberali e i Giovani hegeliani vedi CORNU, *op. cit.*, pp. 151 sgg.

[176] L. FEUERBACH, *Zur Beurteilung des Schrifts: Das Wesen des Christentums*, in "Deutsche Jahrbücher," gennaio 1842.

[177] ARNOLD RUGE, *Die Hegelsche Rechtsphilosophie un die Politik unserer Zeit* in "Deutsche Jahrbücher," dal n. 189 del 10 agosto 1842, p. 755 al n. 192 del 13 agosto 1842, p. 768.

[178] *Ibid.*, pp. 755-756.

[179] *Ibid.*, pp. 757-759.
[180] *Ibid.*, pp. 759-760.
[181] *Ibid.*, pp. 761-763.
[182] *Ibid.*, pp. 763-768.
[183] BRUNO BAUER, *Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit*, Liter. Comptoir, Zürich, 1842. EDGAR BAUER, *Bruno Bauer und seine Gegner*, Berlin, Jonas, 1842. Cfr. CORNU, *op. cit.*, p. 284 per altri scritti in difesa di Bauer.
[184] FRIEDRICH KÖPPEN, *Friedrich der Grosse und seine Widersacher*, Leipzig, 1840.
[185] *Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publizistik. Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Friedrich Köppen, Karl Nauwerck, Arnold Ruge und einigen Ungenannten*, a cura di Arnold Ruge, Zürich e Winterthur, Verlag des literarischen Comptoirs, 1843.
[186] In K. MARX, *Scritti politici giovanili*, a cura di L. Firpo, Torino, Einaudi, 1950, pp. 25-53 e 54-56.
[187] FRANZ MEHRING, *Karl Marx, Geschichte seines Lebens*, Leipzig e Berlin, 1933; tr. it. di M. Manacorda e F. Codino, *Vita di Marx*, Roma, Rinascita, 1953, p. 54.
[188] L. FEUERBACH, *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* in *Kleine philosophische Schriften*, a cura di M. G. Lange, Meiner, Leipzig, 1950, pp. 56-57 e 73; tr. it. di Bobbio in *Princípi di una filosofia dell'avvenire*, cit., pp. 50-51 e 63 (con qualche lieve modifica, anche in seguito, e con la restituzione dei corsivi del testo).
[189] Una volta, nella *Tesi* (tr. it., p. 56 e *Kl. phil. Schr.*, cit., pp. 63-64) in un testo sul quale ritorneremo.
[190] FEUERBACH, *op. cit.*, pp. 58-60, tr. it., cit., pp. 51-52 e 53.
[191] Qualche testimonianza sulle opinioni politiche di Feuerbach: anzitutto la sua presa di posizione contro Stirner, nello scritto *Das Wesen des Christentums in Beziehung auf den Einzigen und sein Eigenthum* del 1845 (in Feuerbach, *Sämtliche Werke*, cit., VII, pp. 294-310) in cui, all'accusa di Stirner di non esser giunto all'assoluto "egoismo," risponde che nel suo modo d'intendere l'individuo, l'"egoismo" dev'esser necessariamente integrato dal "comunismo," e conclude: "Feuerbach quindi non è né materialista, né idealista, né filosofo dell'identità. E che cos'è egli adunque? Egli è col pensiero ciò che è nel fatto, nello spirito ciò che è nella carne, nell'essenza ciò che è nei sensi — uomo sociale, *comunista*" (*Ibid.*, p. 310): la traduzione è di FRANCO LOMBARDI, in *Ludovico Feuerbach*, Firenze, La Nuova Italia, 1935, p. 280. Su questa dichiarazione feuerbachiana di "comunismo" vedi però le osservazioni di Marx nell'*Ideologia tedesca*, tr. di F. Codino, Roma, Editori Riuniti, 1958, pp. 38-42, e piú oltre, il cap. II del libro III. Altri documenti dell'interesse politico di Feuerbach son dati, anzitutto, dallo scritto che precede le *Tesi provvisorie*, cioè *Notwendigkeit einer Reform der Philosophie* (*Sämtliche Werke*, cit., II, pp. 214-222) in cui la liberazione della nuova filosofia dal suo esser cristiano-teologica è intesa come un suo "farsi politica" e, reciprocamente, come un fare, della politica, una religione; e il principio che lo rende possibile è l'"ateismo" (*Ibid.*, p. 219). E continua, affermando che la religione (nel comune senso del termine) non è affatto il fondamento dello Stato, perché secondo essa non ha affatto bisogno dell'uomo, ma solo di Dio, "reggitore e signore della *Weltmonarchie*"; al contrario, l'origine dello Stato è da spiegarsi solo con l'inconscio abbandono, da parte dell'uomo, della sua fede religiosa, e con ciò che l'uomo diventa Dio per l'uomo: "Nello Stato si scevrano, si spiegano le forze dell'uomo, per costituire una infinita essenza per mezzo di questa separazione e riunificazione; molti uomini, molte forze sono una forza sola. Lo Stato è l'insieme di ogni realtà, è la provvidenza dell'uomo. Nello Stato uno rappresenta l'altro, l'uno completa l'altro [...] Il vero Stato è l'uomo non limitato, non finito, vero, compiuto, divino [...] è l'*uomo assoluto*, che si determina da sé stesso

e a sé stesso si rapporta" (*Ibid.*, p. 220). E poco piú oltre: "Ciò che il pensatore ha davanti alla coscienza nella conoscenza, ciò stesso ha l'uomo pratico nel suo impulso. Ma l'impulso pratico, nell'umanità, è quello politico, impulso all'*attiva* partecipazione agli affari dello Stato, impulso al superamento della gerarchia politica, dell'irrazionalità del popolo, impulso alla negazione del Cattolicesimo politico. La Riforma abbatté il Cattolicesimo *religioso*, ma l'epoca piú recente ha messo al suo posto il Cattolicesimo *politico*. Ciò che la Riforma volle e divisò nel campo della religione, ciò ora si vuole nel campo della politica" (*Ibid.*, p. 221). Nelle *Tesi provvisorie* troviamo invece soltanto l'affermazione che "L'uomo è l'*hèn kài pãn* dello Stato. Lo Stato è la totalità dell'essenza umana, totalità realizzata, perfezionata e tutta spiegata. Nello Stato le qualità o attività essenziali dell'uomo si realizzano nelle classi particolari, ma nella persona del capo dello Stato (*Staatsoberhaupt*) sono ricondotte all'identità. Il capo dello Stato deve rappresentare indistintamente tutte le classi; di fronte a lui sono tutte ugualmente necessarie ed ugualmente giustificate. Il capo dello Stato è il rappresentante dell'uomo universale" (FEUERBACH, *Vorläufige Thesen*, cit., p. 78; tr. it. cit., p. 67). E su questo passo vedi F. MEHRING, *Vita di Marx*, cit., p. 55: "In realtà nelle sue *Tesi* Feuerbach sfiorava la politica soltanto con una misera osservazione che era un passo indietro piuttosto che in avanti rispetto a Hegel." L'interesse politico di Feuerbach è documentato, ancora, dalla sua partecipazione allo scambio di idee che precedette l'apparizione degli "Annali franco-tedeschi." Anche in questo caso, però, l'interesse teorico-culturale del filosofo sopravanza quello politico-storico, impedendo cosí una sua adesione concreta ed incondizionata al movimento di cui la rivista doveva essere l'espressione, e che egli stesso aveva ispirato nel suo concetto fondamentale (l'unione di "cuore francese e testa tedesca"); ed egli finisce col ritirare la promessa di collaborazione. Piú tardi, e cioè nelle *Lezioni di Heidelberg* del 1848-1849, tenute in piena atmosfera rivoluzionaria, e cioè nelle *Vorlesungen über das Wesen der Religion* (*Sämtliche Werke*, VIII, dal principio), riaccenna al rapporto fra religione e politica, ed alla necessità che un'adeguazione ai tempi si risolva in un integrale impegno politico (cfr. F. LOMBARDI, *op. cit.*, pp. 219-221). Per finire, si veda anche la Prefazione alla prima edizione tedesca delle opere (Leipzig, Wigand, 1841-1866, ora in *Sämtliche Werke*, II, pp. 403-411) che termina con le celebri parole: "Io nego Dio. Ciò per me significa: io nego la negazione dell'uomo [...] la questione dell'essere o non essere di Dio è per me soltanto la questione dell'essere e del non essere dell'uomo" (*Ibid.*, p. 410). Spero che i testi riportati diano un'idea abbastanza chiara sia degli interessi politici — e in certa misura, anche sociali — di Feuerbach, e sia dei limiti ideologici, teoretici di questi interessi stessi, e della loro generalissima espressione.

[192] In rapporto a quanto abbiamo scritto nella conclusione della Parte I sulla dialettica come "destino di Hegel" è appena opportuno rilevare come Feuerbach, qui, non intenda la "negazione-superamento" della filosofia hegeliana come una legge che valga *solo per essa*, ma appunto come una legge universalmente valida dello sviluppo della filosofia in generale: nel che consiste, appunto, il residuo dialetticismo hegeliano di quest'istanza di superamento, e la suprema convalida della dialettica hegeliana stessa: salva la suggestione di un superamento piú integrale.

[193] L. FEUERBACH, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, in *Sämtliche Werke*, II, p. 246, § 5 e § 9, p. 254.

[194] *Ibid.*, § 21, p. 275.

[195] Vedi la nostra *Introduzione alla storia delle interpretazioni di Hegel*, cit., pp. 141-151; su Kierkegaard, cfr. pp. 111-151.

[196] FEUERBACH, *Sämtliche Werke*, II (*Gründsätze*), § 1, p. 245.

[197] *Ibid.*, § 50, p. 313.

[198] *Ibid.*, § 59, p. 318.

[199] *Ibid.*, § 64, pp. 319-326. Ritorneremo ancora sui *Gründsätze*, con altre citazioni, nella *Conclusione* a questo Libro I.

[200] A. TRENDELENBURG, *Naturrecht auf dem Grunde der Ethik*, Leipzig, 1860, II ed., 1868. Ne esiste una tr. it., *Diritto naturale sulla base dell'etica*, tr. it. N. Modugno, Napoli, Jovene, 1873. "Il diritto nel tutto etico è il compendio di quelle determinazioni universali dell'azione, per cui avviene che il tutto etico e le sue parti possano conservarsi ed ampliarsi" (tr. it. cit., p. 76).

[201] Ritorneremo sui documenti del rapporto Trendelenburg-Marx nel prossimo Libro II.

[202] FEUERBACH, *L'essenza del Cristianesimo*, cit., I, p. 19.

[203] FEUERBACH, *Gründsätze*, in *Kleine phil. Schriften*, cit., p. 92.

[204] FEUERBACH, *L'essenza del Cristianesimo*, cit., I, p. 18.

[205] *Ibid.*, p. 41.

[206] FEUERBACH, *Vorläufige Thesen*, in *Kl. phil. Schr.*, cit., pp. 61-62. Cfr. *Tesi provvisorie*, in *Princípi*, cit., p. 54, della cui tr. qui e avanti abbiamo tenuto conto lievemente modificandola in senso piú letterale e restituendo i corsivi del testo.

[207] FEUERBACH, *Kl. phil. Schr.*, cit., pp. 62-63; cfr. *Tesi provvisorie*, in *Princípi*, cit., p. 55.

[208] *Ibid.*, pp. 63-64, e cfr. *Tesi provvisorie*, in *Princípi*, cit., p. 56.

[209] *Ibid.*, pp. 66-67 e cfr. *Tesi provvisorie*, in *Princípi*, cit., p. 58.

[210] *Ibid.*, pp. 74-77, e cfr. *Tesi provvisorie*, in *Princípi*, cit., pp. 64-67.

[211] F. ENGELS, *L. Feuerbach*, cit., p. 65.

[212] FEUERBACH, *Gründsätze*, § 23, in *Kl. phil. Schr.*, cit., pp. 126-127, e cfr. *Princípi*, cit., p. 103.

[213] *Ibid.*, § 25, in *Kl. phil. Schr.*, cit., pp. 130-131, e cfr. *Princípi*, cit., pp. 106-107.

[214] *Ibid.*, § 27, in *Kl. phil. Scrr.*, cit., pp. 132-133, e cfr. *Princípi*, cit., pp. 108-109.

[215] *Ibid.*, § 28, in *Kl. phil. Schr.*, cit. pp. 134-135, e cfr. *Princípi*, cit., pp. 110-111.

[216] *Ibid.*, § 29, in *Kl. phil. Schr.*, cit., pp. 135-136, e cfr. *Princípi*, cit., p. 111.

[217] *Ibid.*, § 29, in *Kl. phil. Schr.*, cit., pp. 137-138, e cfr. *Princípi*, cit., pp. 112-113.

[218] *Ibid.*, § 29, in *Kl. phil. Schr.*, cit., pp. 138-139, e cfr. *Princípi*, cit., pp. 113-114.

[219] *Ibid.*, § 30, in *Kl. phil. Schr.*, cit., p. 141, e cfr. *Princípi*, cit., p. 116.

[220] *Ibid.*, § 31, in *Kl. phil. Schr.*, cit., pp. 143-144, e cfr. *Princípi*, cit., p. 118.

[221] *Ibid.*, §§ 32 e 33, in *Kl. phil. Schr.*, cit., pp. 144-145, e cfr. *Princípi*, cit., pp. 119-120.

[222] K. MARX - F. ENGELS, *La sacra famiglia*, tr. di De Caria, Roma, Rinascita, pp. 121-122.

[223] Cfr. BARNIKOL, introduzione citata alla ristampa di *Das entdeckte Christentum*, pp. 1-2; che riporta anche un giudizio su Bauer di A. SCHWEITZER in *Geschichte der Leben-Jesu Forschung*, cit., p. 151.

[224] Su Moses Hess, del quale non abbiamo avuto occasione di occuparci diffusamente, data la sua posizione alquanto eccentrica rispetto al movimento della Sinistra hegeliana, e la cui opera appartiene piuttosto alla storia del comunismo utopistico, vedi A. CORNU, *op. cit.*, pp. 214-233, 265, 285, 323, 373-378, 395, 442, 518, 520-532. A. Cornu ha poi curato recentemente un'ampia scelta di scritti di Hess: *Philosophische und sozialistische Schriften 1837-1850*, scelta a cura di A. Cornu e Wolfgang Mönke, Berlin, Akademie-Verlag, 1961, pp. LXIX - 1517.

[225] Sull'attività di Ruge in Inghilterra, dove appoggiò il movimento repubblicano europeo di Mazzini e Ledru-Rollin, vedi MARX-ENGELS, *Carteggio*, dove però l'attività di Ruge è giudicata, naturalmente, con molta severità.

[1] *Marx-Engels Gesamtausgabe* (MEGA) I sez., vol. II, *Engels Werke und Schriften bis Anfang 1844, nebst Briefen und Dokumenten. Im Auftrage des Marx-Engels Institut Moskau*, a cura di D. Rjazanov, Marx-Engels Verl. G.M.B.H., Berlin, 1930, pp. IX-LXXXII. Vedi poi l'essenziale biografia di Engels di GUSTAV MAYER *Friedrich Engels. Eine Biographie. Erster Band: Friedrich Engels in seiner Frühzeit 1820-1851. Ergänzungsband zum ersten Band: Friedrich Engels, Schriften der Frühzeit. Aufsätze, Korrespondenzen, Briefe, Dichtungen aus Jahren 1838-1844 nebst einigen Karikaturen und einem unbekannten Jugendbildnis des Verfassers*, Berlin, 1920.

[2] "Bremische Conversationsblatt," 16 settembre 1838.

[3] Nel 1836 Gutzkow aveva fondato la *Börsenzeitung* con un supplemento letterario, il "Telegraph," che subito dopo egli rese indipendente e nel settembre 1837 uscí ad Amburgo, edito da Hofmann e Campe come "Telegraph für Deutschland" (fino al 1848, ma proibitane la diffusione in Prussia nel 1841).

[4] *Briefe aus dem Wuppertal* in "Telegraph für Deutschland," marzo e aprile 1839. Oltre che nel vol. cit. della MEGA sono ora anche in KARL MARX-FRIEDRICH ENGELS *Werke*, vol. I. Berlin, Dietz Verlag, 1957, pp. 413-432 (edizione curata dal CC del Partito socialista unificato della Repubblica democratica tedesca, corrispondente all'edizione russa curata dal CC del PCUS).

[5] *Karl Beck* in "Telegraph," novembre-dicembre 1839; *Platen*, febbraio 1840; *Immermanns Memorabilien*, aprile 1841; *Landschaften*, luglio 1840; *Die deutsche Volksbücher*, novembre 1839; *Requiem für die deutsche Adelszeitung*, aprile 1840; *Retrograde Zeichen der Zeit*, febbraio 1840; *Ernst Moritz Arndt*, gennaio 1841. (Abbiamo seguito l'ordine del testo.) Altri scritti engelsiani sul "Telegraph" non citati sopra nel testo: *Notiz über Anastasius Grün*, aprile 1840; *Joel Jacoby*, aprile 1840; *Siegfrieds Heimat*, dicembre 1840; *Sanct Helena* (frammento rimato), novembre 1840; *Der Kaiserzug* (sulla traslazione della salma di Napoleone), febbraio 1841. (Tutti questi articoli sono nel vol. cit. I, della MEGA.)

[6] "Morgenblatt für gebildeten Leser," Stuttgart, Cotta, dal 1807.

[7] "Bremische Stadtbote"; cfr. Rjazanov introduzione cit., XVII-XVIII.

[8] FRIEDRICH OSWALD [ENGELS], *Schelling über Hegel* in "Telegraph," metà dicembre 1841, n. 207, pp. 825-827 e n. 208, pp. 830-832. [F. ENGELS] *Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie*, Leipz., Robert Binder, 1842. Entrambi gli scritti sono ora nel vol. cit. I, 2 della MEGA.

[9] PH. MARHEINEKE, *Kritik der Schellingschen Offenbarungsphilosophie*, Berlin 1843. E. G. PAULUS, *Die endlich offenbar gewordene Positive Philosophie der Offenbarung oder Entstehungsgeschichte, wörtlicher Text, Beurtheilung und Berichtigung der von Schellingschen Entdeckungen*, Darmstadt, 1843, E. G. PAULUS, *Vorläufige Appellation an das wahrheitswollende Publikum contra des Philosophen Fr. W. Joseph von Schelling Versuch mittels der Polizei sich unwiderlegbar zu machen. (Lex tuetur bene merentes)*, Darmstadt 1843.

[10] [FR. ENGELS] *Schelling, der Philosoph in Christo, oder die Verklärung des Weltweisheit zur Gottesweisheit. Für glaubige Christen denen der philosophische Sprachgebrauch unbekannt ist*, Berlin, 1842, Verlag v. A. Eissenhardt.

[11] J. FRAUENSTÄDT, *Schelling's Vorlesungen in Berlin*, cit.

[12] JULES ELYSARD [BAKUNIN], *Die Reaktion in Deutschland. Ein Fragment von einem Franzosen*, in "Deutsche Jahrbücher," nn. 247-251, 17-21 ottobre 1842. Sulla diffusione in Russia dello hegelismo di sinistra e sulla sua influenza sugli intellettuali democratici russi vedi, di IGNAZIO AMBROGIO, *Belinskij e la teoria del realismo*, Roma, 1963.

[13] Sulla identificazione degli autori del poema v. D. RJAZANOV, introd. cit.,

pp. LIII-LIV. L'identificazione definitiva fu resa possibile dalla testimonianza di due lessici, e cioè il lessico biografico e bibliografico degli scrittori viventi a Berlino nel 1845, di W. Koner: *Gelehrtes Berlin im Jahre 1845. Verzeichnis im Jahre 1845 in Berlin lebender Schriftsteller und ihrer Werke*, Berlin, Verl. v. Th. Scherk. Athenäum in Berlin, 1846, p. 15 e il *Wigands Conversationslexikon*, vol. II, p. 81, voce Bauer, Edgar.

[14] *Die frech bedräute, / jedoch wunderbar befreite / Bibel, / oder: / Der Triumph des Glaubens. / Das ist, / Schreckliche, / jedoch wahrhafte und erkleckliche / Historia / von dem weiland Licentiaten / Bruno Bauer*; / *wie selbiger / vom Teufel verführet, / von reinem Glauben abgefallen, / Oberteufel geworden / und endlich / kräftiglich entsetzet ist. / Cristliches Heldengedicht / in vier Gesangen*, Neumünster bei Zürich, truckts und verlegts Joh. Fr. Hess, 1842.

[15] *Der Triumph des Glaubens*, cit., *Dritte Gesang*, MEGA, I, 2, pp. 267-269.

[16] Articoli di Engels sulla "Gazzetta renana": *Nord-und-Suddeutsche Liberalismus*; "Rheinische Zeitung," n. 102, 12 aprile 1842; *Rheinische Feste*, 14 maggio 1842; *Tagebuch eines Hospitanten* I, 10 maggio, II, 24 maggio 1842; *Glossen und Randzeichnungen zu Texten unserer Zeit*, 25 maggio 1842; *Zur Kritik der preussischen Pressgesetze*, 14 luglio 1842; *Polemik gegen Heinrich Leo*, 10 giugno 1842. Anche di Engels è la corrispondenza *Das Aufhören der Kriminalistischen Zeitung*, 30 giugno 1842. Gli scritti accettati come engelsiani solo da Rjazanov, oltre alla *Polemica contro Leo*, sono *Die Freisinnigkeit der Spenerschen Zeitung*, 26 giugno 1842, e due piccole notizie apparse sul n. 241 del 29 agosto. Tutti questi scritti sono ora nel vol. cit. I, 2 della MEGA.

[17] Friedrich Oswald [Engels], *Alexander Jung, Vorlesungen über die moderne Literatur der Deutschen*, in "Deutsche Jahrbücher" dei nn. 7-9 luglio 1842 (le *Lezioni* di Jung erano apparse a Danzica nello stesso anno): F. O. [Engels], *Friedrich Wilhelm IV, König von Preussen* in *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, a cura di G. Herwegh, Zürich e Winterthur, Verl. des literarischen Comptoirs, 1843, pp. 189-196. Entrambi gli scritti, oltre che nel vol. cit. I, 2 della MEGA, sono nel vol. cit. I dei *Werke* di Marx ed Engels, ed. Dietz, alle pp. 433 sgg. e 446 sgg. rispettivamente. Cfr. poi, come sopra indicato, D. F. Strauss, *Der Romantiker auf dem Throne der Cäsaren, oder Julian der Abtrünnige*, Mannheim, 1847.

[18] A proposito dell'incontro fra Ruge e i "Liberi" nella bottiglieria Walburg di Berlino, al n. 28 della Poststrasse, resta in possesso del M. E. Inst. di Mosca, ed è riprodotta nel vol. cit. I, 2 della MEGA, tav. VI, una caricatura di quasi sicura attribuzione engelsiana, che raffigura la scena della lite fra Ruge, ad un estremo, alto e corpulento, e i *Freien* Buhl, Nauwerk, Meyen, Bruno ed Edgar Bauer, Stirner, Rutenberg e altri, e all'altro estremo seduto a un tavolo, con spalline e sciabola, Köppen "*der Lieutenant.*" Il disegno ha notevole valore iconografico perché di molti di questi (Buhl, i due Bauer, Stirner, Köppen e Meyen) non è rimasto alcun ritratto (di Stirner Engels si provò a rifarlo piú tardi, sollecitato da Mackay, ed è ora riprodotto nella biografia di Stirner del Mackay stesso: J. H. Mackay, *Max Stirner, sein Leben und sein Werk*, Berlin, 1892). Notizie e bibliografia sulla identificazione del disegno di Engels raffigurante i Liberi, nella Introduzione cit. di Rjazanov (MEGA, I, 2, p. LIX n.).

[19] Corrispondenze di Engels dall'Inghilterra per la "Gazzetta renana": *Englische Ansicht über die innern Krisen*, n. 342, 8 dicembre '42; *Die innern Krisen*, nn. 343-344, 9-10 dicembre '42; *Stellung der politischen Partei*, n. 358, 24 dicembre '42; *Lage der arbeitenden Klasse in England*, n. 359, 25 dicembre 1842; *Die Korngesetze*, nn. 360-361, 27 dicembre '42.

Per lo "Schweizerische Republikaner" (a cura di J. Fröbel, Verl. des literarischen Comptoirs, Zürich und Winterthur, 3 gennaio-27 giugno 1843) Engels inviò quattro corrispondenze, apparse come *Briefe aus London* nei numeri: 39 del 16 maggio '43; 41, del 23 maggio '43; 46, del 9 giugno '43; 51, del 27 giugno '43.

Ai "Deutsch-Französische Jahrbücher" (a cura di A. Ruge und K. Marx, Paris, marzo 1844) Engels collaborò con gli scritti *Umrisse zu einer Kritik der Nationalokonomie* e *Die Lage Englands* (*"Past and Present" by Thomas Carlyle, London 1843*). Tutti questi articoli di Engels, corrispondenze per la "Gazzetta renana," per il "Repubblicano svizzero" e articoli per gli "Annali franco-tedeschi" sono, oltre che nel vol. cit. I, 2 della MEGA, anche nella ed. cit. Dietz, vol. I, delle *Opere* di Marx ed Engels.

[20] Una lettera di Bruno Bauer a Marx dell'11 dicembre 1839 (MEGA, I, 1, 2, p. 234) c'informa di lavori di Marx sulla logica hegeliana; altre due lettere dell'anno successivo, del 30 marzo e del 25 luglio 1840 (MEGA, I, 1, 2, pp. 239 e 244) riguardano un lavoro di Marx sullo hermesianesimo, argomento che verrà poi trattato da Marx in un articolo sulla "Gazzetta renana." Che Marx poi studiasse Aristotele è documentato dagli *Excerpta* di Berlino (vedi specialmente MEGA, I, 1, 2, p. 107); ma su quest'argomento ritorneremo piú oltre a proposito del rapporto Marx-Trendelenburg.

Fra tutti questi documenti quello che attesta piú chiaramente la tendenza sinistro-hegeliana di Marx è quello che riguarda il lavoro su Hermes. Molto meno ci sembra che essi documentino già una tendenza di Marx ad uno hegelismo realistico, oggettivo, contro un soggettivismo neofichtiano di Bauer, come sostiene Cornu (*op. cit.*, pp. 159-161, ma poi sempre, in seguito, a proposito della Tesi di laurea di Marx, ecc.).

[21] I lavori preparatori alla Tesi sono nella *Gesamtausgabe*, MEGA, I, 1, 1, pp. 83-144. Gli appunti berlinesi, invece, in MEGA I, 1, 2, pp. 107-113. Vedi le introduzioni di Rjazanov ai voll. cit., e per le indispensabili notizie in succinto Marx, *Scritti politici giovanili* a cura di L. Firpo, Torino, Einaudi, 1950, pp. 500-519 con brani tradotti. La Tesi di laurea, *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie* è in MEGA I, 1, 1. Le Annotazioni ivi, pp. 57-81. Esse, fra le quali Mehring aveva pubblicato solo le tre piú importanti che sono poi le stesse tradotte da Molitor, accompagnano invece tutto il testo della Tesi, dal cap. II al IV della I parte, tutti i 5 capitoli della II parte e la I parte dello *Anhang*. Si tratta, in generale, di citazioni di classici. Le tre Annotazioni maggiori, stampate da Rjazanov in carattere piú grande, sono la nota 1 e la nota 2 al cap. IV della parte I (MEGA, I, 1, 1, pp. 63 e 63-66) e la nota 9 al n. 3 della parte I dello *Anhang* (*ivi*, pp. 80-81). Di esse ci occuperemo piú oltre. Quanto all'Appendice su Plutarco ed Epicuro, il suo contenuto è quasi interamente ricostruibile in base al terzo quaderno preparatorio. Vedi anche la descrizione di questi testi nella Introduzione cit. di Rjazanov e in *Scritti politici giovanili*, cit., pp. 498-99. L'unica traduzione della Tesi era finora quella francese di J. Molitor in *Oeuvres complètes de Karl Marx*, *Oeuvres philosophiques*, tomo I, pp. 1-72, e le tre annotazioni maggiori, che Molitor chiama *Fragments*, di seguito, pp. 73-82. Non compresa nella nuova edizione delle opere di Marx a cura del CC del PCUS in russo, e in tedesco presso Dietz, Berlino, ne è annunciata una edizione a parte. Recentemente la Tesi è stata tradotta in italiano da A. Sabetti e C. Lepre in appendice a A. Sabetti, *Sulla fondazione del materialismo storico*, Firenze, Nuova Italia, 1962. Particolare attenzione alla *Tesi* è rivolta da M. Dal Pra, *La dialettica in Marx*, Bari, 1965, pp. 23-61.

Brani dagli studi preparatori sono tradotti in Marx, *Scritti politici giovanili*, cit., pp. 502 sgg. Il brano piú importante, dal VI quaderno, ivi tradotto alle pp. 503 sgg., si trova anche compreso nell'Antologia a cura di K. Löwith, *La Sinistra hegeliana*, Bari, Laterza, 1960, pp. 389-392, come anche, di seguito, la seconda fra le Annotazioni suddette; la traduzione è di C. Cesa. Data l'importanza dei testi, pur avendo tenuto presenti queste traduzioni, le abbiamo spesso modificate, perciò citiamo direttamente dalla MEGA.

[22] G. G. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della Filosofia*, tr. di E. Codignola

e G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze, 1930 sgg. I, pp. 329-343 su Leucippo e Democrito e II, pp. 444-482, su Epicuro.

[23] MEGA, *ibid.*, p. 9. A questa osservazione di Marx si ricollega un'altra sua osservazione contenuta nel VI quaderno preparatorio, sul *Giudizio di Hegel sulla filosofia naturale di Epicuro* (in MARX, *Scritti politici giovanili*, cit., p. 514): "Anche se, secondo Hegel, la filosofia naturale di Epicuro non merita grandi elogi quando si accoglie l'oggettivo profitto come misura del giudizio, tuttavia, da quell'altro punto di vista secondo il quale i fenomeni storici non meritano simili elogi, bisogna ammirare la consequenzialità evidente e schiettamente filosofica, con la quale vengono esposte in tutta la loro estensione le incongruenze del suo principio alla luce del principio medesimo" (*op. cit.*, *ivi*).

[24] Che però si tratti pur sempre, per questo testo, d'una "tendenza" che si rileva "almeno in diverse espressioni" lo riconosce anche Rjazanov in MEGA, I, 1, 1 p. XXXVI. Documenti piú inequivocabili, invece, come vedremo, son dati dai quaderni preparatori e dalle Annotazioni, una con sviluppi molto personali ed interessantissimi.

[25] MEGA, I, 1, 1, p. 27.

[26] MEGA, I, 1, 1, pp. 27-28. Corsivi del testo.

[27] MEGA, I, 1, 1, p. 29.

[28] MEGA, I, 1, 1, p. 31.

[29] MEGA, I, 1, 1, p. 31.

[30] Un'osservazione complessiva su stoici, epicurei e scettici, all'inizio del VII quaderno di studi preparatori (MEGA, I, 1, 1, pp. 141-142) riguarda il rapporto fra questi sistemi e quelli precedenti ai quali essi si rifanno, ma non tenta schematizzazioni dialettiche.

[31] PLUTARCHI, *De eo quod secundum Epicurum non suaviter vivi possit*. Marx cita (in generale dall'*Adversus Coloten*) da un'edizione di G. XYLANDER; ma ce ne sono due, una del 1599 e l'altra del 1620, entrambe edite presso A. Wechel, Francoforte. Rjazanov dà le citazioni secondo l'ediz. Dübner, PLUTARCHI, *Scripta moralia*, II ed., Paris, Firmin Didot, 1856.

[32] I titoli sono stati desunti da Rjazanov dagli indici di Marx, e sono molto probabilmente quelli dell'originaria *Appendice*.

[33] MEGA, I, 1, 1, p. 111.

[34] F. CHR. BAUR, *Das christliche Platonismus oder Sokrates und Christus*, Tübingen, 1837.

[35] Cfr. G. W. F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto*, tr. Messineo, Bari, Laterza, 1954, p. 166 (Annotazione al par. 185).

[36] K. MARX, *Scritti politici giovanili*, cit., pp. 506-513.

[37] C'è quindi del vero nell'interpretazione di A. CORNU, *Karl Marx et Friedrich Engels*, 2 voll., Paris, Presses universitaires de France, 1955, *passim*, spec. nei capitoli III e IV del vol. I (ma nel seguito continueremo a citare l'edizione tedesca), secondo la quale il problema dominante in Marx, in questi anni, è quello del rapporto fra la filosofia e il mondo, o fra l'uomo e l'ambiente. Solo, non possiamo esser d'accordo con Cornu per il tono di semplicistica sicurezza con cui egli propone questa interpretazione, come se Marx fosse giunto alla piena consapevolezza di questa impostazione del problema, e, soprattutto, ad una sua decisa soluzione nel senso della "reciprocità di uomo e ambiente" che arieggerebbe troppo da vicino (almeno nelle intenzioni di Cornu, e salvo l'equivoco colore positivistico che questa formulazione potrebbe poi assumere) la concezione materialistica della storia, dalla quale Marx non è mai stato tanto lontano come in questo momento.

[38] MEGA, I, 1, 1, pp. 131 sgg. Abbiamo alquanto modificato la tr. Firpo in MARX, *Scritti pol. giov.*, cit., p. 503, e restituito i corsivi del testo. Abbiamo poi tenuto presente anche quella di C. Cesa in *La Sinistra hegeliana*, cit., pp. 389 sgg.

[39] Ovidio, *Metam.*, I, V, 384. "*Ossaque post tergum magnae jactate parentis.*"

[40] Cfr. A. Cornu, *op. cit.*, I, pp. 185 sgg., K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, tr. it., Torino, 1949, pp. 153 sgg. Molto piú di Cornu Löwith interpreta però in genere questo testo nel senso di posizioni marxiane molto piú mature, e inoltre: "La filosofia deve ora 'volgersi all'esterno,' e venire a contatto col mondo. Come filosofia dello Stato, essa diventa una politica filosofica." Al che c'è naturalmente da osservare che il marxismo non diventerà *mai* una "filosofia dello Stato" né una "*politica* filosofica," bensí filosofia della *società*, ed azione rivoluzionaria *sociale* che ha appunto superato la prospettiva della rivoluzione *politica*, che è la rivoluzione borghese.

[41] K. Marx, *L'ideologia tedesca*, tr. di F. Codino, Roma, Editori Riuniti, 1958, p. 34.

[42] MEGA, I, 1, 1, p. 53; tr. in Marx, *Scritti politici giovanili*, cit., pp. 514-515.

[43] MEGA, pp. 63-66. Il passo è poi parzialmente citato da K. Bekker, *Marx philosophische Entwicklung und sein Verhältnis zu Hegel*, Basel, 1940, pp. 11-14, e ripreso da D. Cantimori in *Studi di storia*, Torino, Einaudi, 1959, pp. 194-195 e sgg. Sia Bekker che Cantimori, però, apprezzando l'innegabile acume delle osservazioni di Marx non ne vedono il limite, che è nella grande distanza dalle sue posizioni critiche antihegeliane di qualche anno piú tardi. Sí che non possiamo affatto esser d'accordo con Bekker quando conclude (secondo l'esposizione di Cantimori) che nel passo in questione "è la radice della critica di Marx a tutti i costruttori di teorie senza basi seriamente e logicamente pensate, cioè *la radice di quella che poi si presenterà come la vera e propria critica di Marx a Hegel che è anche un 'inveramento' attraverso l'opera concreta di esame della economia politica, e attraverso la 'prassi'.*" (*Studi di storia*, cit., p. 196, corsivo nostro). Dove il ritenere che la *successiva* critica antihegeliana di Marx rappresenti un "inveramento" dello hegelismo non le fa fare un passo oltre le intenzioni della Sinistra conducendo ad un estremo suo impoverimento che, fortunatamente, non ha alcun riscontro nella sua effettiva ampiezza, profondità ed importanza. Sull'annotazione di cui sopra cfr. anche L. Colletti, *Il marxismo e Hegel*, Bari, 1969, pp. 94 sgg.

[44] Salvo, beninteso, ove nel processo storico della filosofia incontri l'individuo "storico," cioè il grande pensatore che interpreta il movimento dello spirito. Il fatto che ci troviamo nella sfera della filosofia, cioè dello Spirito assoluto, diminuisce anche la portata del richiamo iniziale di Marx alla "legge psicologica" onde lo "spirito teoretico si trasforma in energia pratica," cioè appunto al passaggio "spirito teoretico-spirito pratico" che è nella Filosofia dello Spirito soggettivo. Ma quel richiamo, del quale pensiamo che fosse chiaramente voluto da Marx, data la terminologia, resta tuttavia molto esteriore ove si pensi allo svolgimento determinato dello "spirito pratico" (nell'*Enciclopedia*) che resta appunto legato ad una visione psicologica (bisogni ed impulsi, arbitrio ecc.) e non ha niente a che fare con un'istanza di trasformazione del mondo; molto piú plausibile sarebbe stato allora un riferimento alla fine della I parte della *Fenomenologia*.

[45] MEGA, I, 1, 1, p. 66.

[46] MEGA, I, 1, 1, pp. 80-81.

[47] Sia nel senso d'una sua sopravvalutazione, come è avvenuto a Bekker, sia nel senso d'una sua sottovalutazione, come è avvenuto a me stesso in uno scritto di qualche anno fa (*La crisi del primo hegelismo tedesco e gli esordi filosofici di Marx e di Engels*, III, in *Rivista storica del socialismo*, Milano, 1962, pp. 460 sgg.)

[48] MEGA, I, 1, 2, pp. 114-117. Vedine la descrizione nella introd. cit. di Rjazanov allo stesso volume, pp. XXII e sgg., e l'elenco delle opere studiate da Marx in Marx, *Scritti pol. giov.*, cit., pp. 516-517.

[49] Cfr. Rjazanov in MEGA, I, 1, 1, pp. XXXIX-XLI. Gli articoli di cui sopra erano intitolati rispettivamente: *Vorläufiges über Bruno Bauer's Kritik der evan-*

*gelischen Geschichte der Synoptiker* in "Deutsche Jahrbücher," n. 105 del 1° nov. 1841, pp. 417-420 con un poscritto di Ruge; *Zwei Vota über das Zerwürfnis zwischen Kirche und Wissenschaft*. I, *Über die Anstellungsfähigkeit der neuesten Kritiker: Strauss, Feuerbach und Bruno Bauer*. II *Christentum und Antichristentum*, *ivi*, nn. 7 e 8 del 10 e 11 gennaio 1842. L'attribuzione a Stirner di *Christentum und Antichristentum* è stata proposta da G. Mayer, *Die Anfänge des politischen Radikalismus in vormärzlichen Preussen* (*Mit einer Anhang: Unbekanntes von Stirner*) in "Zeitschrift f. Politik," a cura di R. Schmidt u. A. Grabowsky, vol. VI, 1913, fascicolo 1, pp. 1-113.

[50] K. Marx - F. Engels, *Werke*, 1, ed. Dietz cit., pp. 26-27.

[51] K. Marx, *Scritti pol. giov.*, cit., pp. 25-53.

[52] Cfr. Rjazanov in MEGA, I, 1, 1, pp. XLIII sgg.

[53] *Sitzungs-Protokolle des sechsten Rheinischen Provinzial-Landtags, als Manuskript gedruckt*, Koblenz, Kehr, 1841.

[54] Titoli dei tre articoli: *Die Wirkungen der Zensurverfügung vom 24 Dezember 1841*; *Die Besprechung inländischer Angelegenheiten, ihre Ausdehnung und natürlichen Bedingnisse; Die inländische Presse und die Statistik*, in "Allgemeine Preussische Staatszeitung," 16, 19 e 23 marzo 1842. Cfr. MEGA, I, 1, 1, p. XLV e Cornu, *op. cit.*, pp. 250 sgg.

[55] Marx, *Scritti pol. giov.*, cit., p. 74.

[56] *Op. cit.*, pp. 75-76.

[57] *Op. cit.*, p. 84.

[58] Rjazanov riconduce l'origine del celebre motivo del "feticcio" agli studi di Marx sulla religione e l'arte cristiana. Cfr. MEGA, I, 1, 2, p. XXIV. Cfr. Cornu, *op. cit.*, p. 325.

[59] Marx, *Scritti pol. giov.*, pp. 86 e 88.

[60] *Op. cit.*, pp. 92-93.

[61] *Op. cit.*, pp. 96-97.

[62] *Op. cit.*, pp. 119, 124 e 121.

[63] *Op. cit.*, pp. 128-129, con una lieve rettifica nella traduzione.

[64] Cfr. Rjazanov, in MEGA, I, 1, 1, pp. LII-LIII.

[65] [M. Hess] *Deutschland und Frankreich in Bezug auf die Zentralisationsfrage*. Ristampato ora nella cit. raccolta degli articoli di Hess curata da Cornu. L'articolo di Marx è tradotto nel cit. *Scritti pol. giov.*, pp. 130 sgg.

[66] MEGA, I, 1, 1, p. XLVII.

[67] Marx, *Scritti pol. giov.*, cit., pp. 146 sgg., con qualche modificazione di traduzione: cfr. Marx-Engels, *Werke*, ed. Dietz cit., I, pp. 97 sgg.

[68] Marx, *Scritti pol. giov.*, cit., pp. 157 sgg.

[69] G. Hugo, *Lehrbuch des Naturrechts als einer Philosophie des positiven Rechts, besonders des Privat-Rechts*, Berlin, 1799, 2ª ed. 1819; vol. II del *Lehrbuch eines zivilistichen Kursus*. Notizie in Marx, *Scritti pol. giov.*, cit., p. 158 nota 1 su un articolo celebrativo di Savigny per il cinquantenario del dottorato di Hugo.

[70] Shakespeare, *Amleto*, Atto II, Scena II, 79.

[71] Vedi il I volume, p. 860, Postilla a p. 552.

[72] Marx, *Scritti pol. giov.*, cit., pp. 161-162.

[73] *Op. cit.*, pp. 167-168 con una rettifica della traduzione.

[74] *Op. cit.*, pp. 171-175 con qualche lieve modificazione nella traduzione.

[75] Cornu, *op. cit.*, pp. 325 sgg.

[76] Marx, *Scritti pol. giov.*, cit., pp. 181-186.

[77] *Op. cit.*, pp. 186-188.

[78] *Op. cit.*, pp. 189-190.

[79] *Op. cit.*, p. 218.

[80] Tutti questi articoli sono in *op. cit.*, pp. 228-248.

[81] *Op. cit.*, p. 232.

[82] MEGA, I, 1, 2, pp. 285 sgg. e 288 sgg.

[83] MARX, *Scritti pol. giov.*, pp. 244-248. La nota redazionale è prima, alle pp. 241-243.
[84] *Op. cit.*, pp. 245-247.
[85] CORNU, *op. cit.*, p. 340; "Mannheimer Abendzeitung" del 28 febbraio 1843. L'articolo è in MARX, *Scritti pol. giov.*, cit., pp. 249-265. Nel testo esso si trova solo nella MEGA, e non nella piú recente edizione Dietz cit. che riproduce il I volume dell'ed. russa cit. a cura del CC del PCUS. Naturalmente, non possiamo neppure esser d'accordo con questa esclusione, non motivata nelle rispettive introduzioni.
[86] MARX, *Scritti pol. giov.*, cit., pp. 252-253.
[87] *Op. cit.*, pp. 258-259.
[88] *Op. cit.*, pp. 260-261.
[89] *Op. cit.*, pp. 265-266.
[90] Lo ha notato anche Rjazanov, in MEGA, I, 1, 1, p. LXII.
[91] MARX, *Scritti pol. giov.*, cit., pp. 269-270.
[92] Il corrispondente era Peter Coblenz, poi combattente nella rivoluzione del '48. Cfr. Rjazanov in MEGA, I, 1, 1, p. LXIX.
[93] Sulla paternità marxiana dell'articolo vedi Rjazanov in MEGA, I, 1, 1, pp. LXVI sgg.
[94] Cfr. la Prefazione a *Per la critica dell'economia*, e Rjazanov in MEGA, I, 1, 1, p. LXVII.
[95] MARX, *Scritti pol. giov.*, cit., pp. 300-301.
[96] *Op. cit.*, p. 317. E vedi da p. 310.
[97] MEGA, I, 1, 2, pp. 297 e sgg.
[98] *Rheinische Zeitung*, 31 marzo 1843: *Addio*. Cfr. CORNU, *op. cit.*, p. 350.
[99] K. MARX, *Kritik des hegelschen Staatsrechts*. Pubblicata per la prima volta in edizione critica da Rjazanov nella MEGA, I, 1, 1, pp. 401-553 nel 1927; seconda edizione in KARL MARX, *Der historische Materialismus. Die Frühschriften*. Leipzig, 1932, a cura di S. Landshut e I. P. Mayer; terza edizione nel vol. cit. I dei *Werke*, ed. Dietz, pp. 201-336. In italiano in K. MARX, *Opere filosofiche giovanili*, ora nella seconda edizione, alla quale si riferiscono le nostre citazioni, Roma, Editori Riuniti, 1963, pp. 15-142 a cura di GALVANO DELLA VOLPE, del quale vedi poi, sulla *Kritik*, in *Per la teoria d'un umanismo positivo*, Bologna, 1949, i primi due saggi; *Logica come scienza positiva*, cit., pp. 113 sgg.; *Rousseau e Marx*, 2 ed. 1962, cit., pp. 99 sgg. Tutte queste opere sono ora ristampate nei sei volumi di *Opere* a cura di Ignazio Ambrogio, Roma, Ed. Riuniti, 1974. Cfr. poi le introduzioni di S. LANDSHUT e di I. P. MAYER al cit. *Der historische Materialismus*; e inoltre ERNST LEWALTER, *Zur Systematik der Marx'schen Staats- und Gesellschaftslehre* in "Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik," 1933, pp. 612-674. La traduzione del titolo è ovviamente, in buon italiano, quella proposta da della Volpe, e cioè *Critica della filosofia hegeliana del diritto statuale* (*o pubblico*), ma per brevità nel corso del capitolo useremo quella letterale e cioè *Critica del diritto statuale hegeliano*, o addirittura i termini *Kritik* o *Critica* (quest'ultimo soltanto ove non possano nascere equivoci, perché la maggior parte degli scritti di Marx cominciano con questa parola).
[100] Cfr. MEGA, I, 1, 1, pp. LXXI-LXXV e I, 1, 2, pp. XXIV-XXXI.
[101] Cfr. le introduzioni cit. di LANDSHUT e MAYER, l'articolo cit. di LEWALTER, e inoltre D. CANTIMORI, *Studi di storia*, cit., pp. 165-168.
[102] [L. v. RANKE], *Über die Restauration in Frankreich*, in "Historisch-politische Zeitschrift," I, Amburgo, 1832, Fascicolo I.
[103] Cfr. l'introduzione cit. di Rjazanov al vol. I, 1, 2 della MEGA, pp. XXIV XXXI, e l'indicazione degli *Excerpta* alle pp. 118-136. Vedi l'elenco delle opere studiate da Marx a Kreuznach anche in MARX, *Scritti politici giovanili*, cit., pp. 517-518 con un passo tradotto, cioè appunto l'annotazione all'estratto di Ranke su citato.

[104] Lettera di Marx a Ruge del 20 marzo 1842 in MEGA, I, 1, 2, pp. 270-272. La precedente, del 5 marzo, è alle pp. 268-269.

[105] MEGA, I, 1, 2, p. 107, *Aristotelis De anima libri tres. Ad interpretum graecorum auctoritatem et codicum fidem recognovit commentariis illustravit* FRIDER. ADOLPH. TRENDELENBURG, Jenae, sumptibus Walzii, 1833.

[106] D. RJAZANOV, *Introduzione* al vol. I, 1, 1 della MEGA, cit., p. XXI.

[107] CORNU (*op. cit.*, p. 160) riprende la notizia da Rjazanov, e collega il lavoro di Marx sulla logica hegeliana alla critica "che ne aveva fatto Trendelenburg nelle sue *Ricerche di logica* (1839)" sbagliando d'un anno la datazione di queste ultime.

[108] MEGA, I, 1, 2, p. 107.

[109] RJAZANOV, *Intr.*, cit. al vol. I, 1, 2 della MEGA, p. XXI.

[110] Lettera di B. Bauer a Marx, del 31 marzo 1841, MEGA, I, 1, 2, p. 249; lettera di Köppen a Marx del 3 giugno 1841, ivi, p. 258. L'opera di Schopenhauer di cui parla Köppen è *Über das Fundament der Moral*, pubblicata insieme allo scritto *Über die Freiheit des menschlichen Willens* in *Die beiden Grundprobleme der Ethik*. Francoforte, 1841. L'allusione a Trendelenburg nella seconda *Annotazione* alla Tesi è invece in MEGA, I, 1, 1, p. 66.

[111] MARX, *Opere filosofiche giovanili* cit., p. 35.

[112] HEGEL, *Rechtsphilosophie*, par. 262, tr. della Volpe in MARX, *Opere filosofiche giovanili*, cit., p. 17.

[113] Il termine è di G. della Volpe: vedi, per es., *Logica come scienza positiva*, cit., pp. 119 sgg.

[114] G. DELLA VOLPE, *Rousseau e Marx*, 2 ed. cit., pp. 107-108.

[115] MARX, *Opere filosofiche giovanili*, cit., pp. 18-19.

[116] *Op. cit.*, pp. 37-38.

[117] *Op. cit.*, p. 45.

[118] *Bürger* e *Staatsbürger*: termini di difficile traduzione nel loro accostamento. Evitiamo, d'accordo col tr. it., di rendere il primo *Bürger* con "borghesi" perché qui non è in questione il senso storico che ormai inerisce necessariamente a questo termine. Intendi *Bürger* come "membri della società civile," e *Staatsbürger* come "cittadini" in senso proprio, cioè cittadini dello Stato. Esatto sarebbe tradurre con le note parole francesi *bourgeois* e *citoyens* rispettivamente, ma filologicamente farebbe pensare ad un francese nel testo, che non c'è.

[119] *Op. cit.*, p. 52.

[120] *Op. cit.*, p. 32.

[121] MARX, *Scritti politici giovanili*, cit., pp. 517-518.

[122] MARX, *Opere filosofiche giovanili*, cit.; i testi citati vanno da p. 41 a p. 44.

[123] *Op. cit.*, p. 52.

[124] *Op. cit.*, p. 57.

[125] *Op. cit.*, pp. 58-61.

[126] *Op. cit.*, p. 66. Dopo la parola "generali" Marx aggiunge tra parentesi: "Espressione molto generale!"

[127] *Op. cit.*, pp. 69-70.

[128] *Op. cit.*, pp. 73-75. In questo paragrafo sostituiremo al termine "classe" talvolta usato da della Volpe per tradurre il tedesco *Stand* sempre il piú letterale "stato." Certo non è errato tradurre *Stand* con "classe" (e noi stessi l'abbiamo fatto anche a proposito dello Hegel jenense); ma poiché siamo ora impegnati a misurare, testo per testo e, diremmo, al millimetro, il progresso di Marx dalla critica degli "stati" a quella delle *classi*, se avessimo conservato, nel testo di Marx, l'uso indifferenziato dei due termini, ne sarebbe derivato un contrasto fra testo e commento che avrebbe ingenerato gravissime confusioni e il disorientamento completo del lettore.

[129] *Op. cit.*, pp. 77-78; in questo testo, nella 2 ed., della Volpe traduce *das ständische Element* con "l'elemento *costituente*," anziché con "l'elemento

*di classe,*" precisando meglio la distinzione terminologica. Per uniformità noi abbiamo, però continuato a usare il piú letterale "l'elemento *di stato*."

130 *Op. cit.*, p. 84.

131 *Op. cit.*, pp. 85 e 86-87.

132 K. MARX, *La questione ebraica* in *Un carteggio del 1843 e altri scritti*, ed. Rinascita, Roma, 1954, tr. di R. Panzieri, pp. 55-56, 73-75 e 76-77, con qualche lieve modifica nella traduzione di alcuni termini per ragioni di uniformità con gli altri testi citati.

133 MARX, *Opere filosofiche giovanili*, cit., p. 84.

134 *Op. cit.*, pp. 91-92.

135 *Op. cit.*, pp. 93-97.

136 *Op. cit.*, pp. 102-103.

137 *Op. cit.*, pp. 108-113.

138 Latino nel testo.

139 *Op. cit.*, p. 113.

140 *Op. cit.*, pp. 115-116.

141 *Op. cit.*, pp. 120-121.

142 *Op. cit.*, pp. 122-124.

143 *Op. cit.*, p. 125.

144 *Op. cit.*, pp. 126-128.

145 *Op. cit.*, p. 129.

146 *Op. cit.*, pp. 129-131.

147 *Op. cit.*, pp. 132-133.

148 *Op. cit.*, pp. 133-135.

149 Sulle vicende della fondazione dei "Deutsch-französische Jahrbücher" vedi le notizie in dettaglio in CORNU, *op. cit.*, cap. VII, pp. 441 sgg.

150 "Deutsch-französische Jahrbücher," a cura di Arnold Ruge e Karl Marx 1ste e 2te Lieferung, Paris, Im bureau der Jahrbücher (au bureau des Annales), Rue Vanneau, 22, 1844. Ora in trad. it., a cura di G. M. Bravo, Milano, 1965.

151 Sul caso Jacoby vedi CORNU, *op. cit.*, pp. 151 sgg.

152 MARX, *Un carteggio del 1843*, cit., pp. 37-40. Da notare che alcuni motivi di questa lettera ritornano nella critica del "comunismo volgare" dei *Manoscritti*: vedi MARX, *Opere filosofiche giovanili*, cit., pp. 223-225.

153 B. BAUER, *Die Judenfrage*, Braunschweig, 1843; *Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden* in *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz*, a cura di G. Herwegh, Zürich e Winterthur, 1843, pp. 56-71.

154 Riporteremo la citazione roussoiana piú oltre, a proposito dei *Manoscritti*, nei quali questo motivo ritorna con ben altri sviluppi.

155 I passi citati della *Questione ebraica* sono tratti dalla tr. di R. Panzieri in K. MARX, *Un carteggio del 1843*, cit., pp. 45-86. Per ragioni di spazio, qui come altrove, abbiamo dovuto sopprimere gli *a capo* del testo, Il testo della *Judenfrage* è ora ripubblicato nel vol. I dei *Werke*, ed. Dietz, pp. 347 sgg. (sempre, s'intende, oltre che nella *Gesamtausgabe*).

156 MEGA, I, 1, 1, pp. LXXVIII-LXXXII.

157 Useremo sempre i termini "ideologia" e "ideologico" secondo il loro vero significato, che assumono nel celebre titolo dell'*Ideologia tedesca*, e cioè nel senso di filosofia astratta, di filosofia delle pure idee. Il che significa che bisognerebbe anche evitare l'uso corrente, ma estremamente improprio e contraddittorio, delle locuzioni purtroppo invalse di "ideologia comunista" o "ideologia socialista" ecc., anche prescindendo dal senso che questi termini possono assumere in diverse posizioni filosofiche, per es. di Destutt de Tracy, o dei nostri Galluppi e Rosmini: nei quali tutti, però, l'ideologia è sempre la *scienza delle idee*, con compiti rispettivamente diversi s'intende. Per quanto riguarda il comunismo o il socialismo si dovrà dunque dire "teoria," poiché questo termine ha perduto le implicazioni intuitivo-razionali o eidetiche dell'etimo.

[158] K. MARX, *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel, Introduzione* in *Un carteggio del 1843* ecc., cit., pp. 87-108.

[159] Cit. da Marx nella sua risposta. L'articolo di Marx è ora in *Scritti politici giovanili*, cit. (tr. it.) pp. 423-446 oltre che nel cit. K. MARX, *Un carteggio del 1843*, pp. 111-136, tenuto da noi presente. Era apparso sui numeri 63 e 64 del 7 e 10 agosto 1844 del "Vorwärts-Pariser deutsche Zeitschrift." Nella *Gesamtausgabe* le due puntate di quest'articolo sono nel vol. III, pp. 5-25. Nel vol. I dei *Werke*, ed. Dietz, l'articolo è alle pp. 392 sgg.

[160] Citato sempre da MARX, *Scritti politici giovanili*, cit., pp. 442 e 445, con la restituzione dei corsivi del testo, e qualche modificazione.

[161] *Op. cit.*, pp. 435-446.

[162] F. ENGELS, *Umrisse zu einer Kritik über Nationaloekonomie* in "Deutsch-französische Jahrbücher," cit., pp. 86-144, ed ora nel I volume della edizione Dietz, MARX-ENGELS, *Werke*. Tradotto in italiano: F. ENGELS, *L'economia politica*, con introduzione di F. Turati, V. Adler e K. Kautsky, Milano, Uffici di critica sociale, 1895. Da questa traduzione sono state tratte le citazioni riportate nel testo.

[163] *Op. cit.*, pp. 35-40.

[164] *Op. cit.*, pp. 40-44.

[165] *Op. cit.*, pp. 45-49.

[166] *Op. cit.*, pp. 50-53.

[167] *Op. cit.*, pp. 53-55.

[168] *Op. cit.*, pp. 55-56.

[169] *Op. cit.*, pp. 57-61.

[170] *Op. cit.*, pp. 61-70.

[171] *Op. cit.*, pp. 70-73.

[172] *Op. cit.*, p. 74.

[173] *Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jähre 1844* in MEGA, III, pp. 29-172 e 589-592 a cura di V. Adoratsky. Tr. it. in MARX, *Opere filosofiche giovanili*, cit. sempre a cura di della Volpe; altra tr. a cura di N. Bobbio, Eínaudi, Torino, 1949. Notizie in MARX, *Scritti politici giovanili*, cit., p. 522.

[174] MARX, *Opere filosofiche giovanili*, cit., pp. 148-149.

[175] *Op. cit.*, p. 193.

[176] Oltre agli *Umrisse* di Engels (dai quali per es. Marx accetta, per ora, la teoria del minimo salario come "prezzo del lavoro") influí su Marx anche un articolo di M. HESS, *Uber das Geld* in "Rheinische Jahrbücher zur gesellschaftlichen Reform," 1845, pp. 1-34. Cfr. CORNU, *op. cit.*, pp. 518 sgg.

[177] Cfr. F. MEHRING, *Vita di Marx*, Roma, Rinascita, 1953, tr. A. Manacorda e F. Codino, pp. 76 sgg. Erronea, naturalmente, la notizia ivi data da Mehring che "eccettuate le poche notizie di Ruge, non si è conservata alcuna testimonianza sulla base della quale si possano dedurre nei particolari le attività di studi di cui Marx si occupò nella primavera e nell'estate del 1844."

[178] Nel mio articolo cit. *"Rovesciamento" e "nucleo razionale" della dialettica hegeliana secondo Marx* in "Opinione," 1956, ho cercato di estendere questo apprezzamento di Marx della categoria dell'alienazione anche al celebre *Poscritto* del *Capitale*, e di individuare in essa quello che ivi Marx chiama il "nucleo razionale" della dialettica di Hegel. Anche se sono sempre convinto che il concetto di *alienazione-riappropriazione svincolato* dallo schema dialettico di Hegel e funzionalizzato al fine d'una *constatazione* dell'alienazione reale e d'una pratica sua correzione attraverso la soppressione delle *condizioni* dell'alienazione sia, in ogni caso, il vero debito storico di Marx verso Hegel, lascerci oggi piú indeterminato, *in senso filologico*, il significato del "nucleo razionale" in quel *Poscritto* nel quale, come ho dimostrato in quell'articolo, abbondano le *Kokettierungen* di Marx, una delle quali e la piú rilevante è data proprio dai termini di "nucleo"

e "scorza" che, come sappiamo, sono nella *Prefazione* della *Filosofia del diritto*. Comunque, a parte la filologia, la sostanza è quella.

[179] MARX, *Opere filosofiche giovanili*, cit., pp. 193-195.

[180] K. MARX, *Miseria della filosofia*, Ed. Rinascita, Roma, 1949, p. 47.

[181] K. MARX, *Il Capitale*, I, 2, p. 253. E s'intende che quando parliamo di "conferma" del concetto del "lavoro alienato" nel *Capitale* lo diciamo prescindendo dalla distinzione fra forza-lavoro (l'elemento "potenziale" che entra nella *compra-vendita*) e lavoro vivo (l'elemento "attuale" il cui *uso* dà luogo, attraverso il pluslavoro, al *plusvalore*) su cui si fonda la teoria dello sfruttamento del *Capitale*. Su questo argomento vedi, per ora, il mio *Cultura e rivoluzione*, Roma, 1974, Parte II *Sul plusvalore*.

[182] *Op. cit.*, I, 2, pp. 30-31.

[183] *Op. cit.*, III, 1, p. 74.

[184] *Op. cit.*, I, 3, pp. 14-15.

[185] MARX, *Opere filosofiche giovanili*, cit., pp. 196-197.

[186] *Op. cit.*, pp. 198-201.

[187] *Op. cit.*, pp. 201-204.

[188] *Op. cit.*, p. 204.

[189] *Op. cit.*, pp. 209-211.

[190] *Op. cit.*, pp. 213-214.

[191] *Op. cit.*, pp. 219-220.

[192] Qui invece c'è un riferimento di Marx ad una pagina perduta del manoscritto.

[193] *Op. cit.*, pp. 223-225.

[194] L'ultimo aggettivo, collegato con la "natura politica" sembra quasi divinatorio. Cfr. il mio articolo *Stato, partito e democrazia* in "Mondo nuovo," anno IV, n. 1, 14 gennaio 1962, in cui ho cercato di determinare l'errore fondamentale di Stalin come quello d'aver *bloccato il processo di deperimento dello Stato* attraverso l'accentuazione dei tradizionali strumenti di coercizione statale, esercito, polizia e burocrazia, e, reciprocamente, l'oppressione del *partito*, che mi appare invece il naturale *garante* dello sviluppo della prassi rivoluzionaria che muove verso il deperimento dello Stato; onde "*il deperimento dello Stato è proporzionalmente corrispondente al prosperare del partito* e viceversa." Dal che risulta, ovviamente, l'interpretazione del "nuovo corso" sovietico, espresso dal XX e XXII Congresso, come quella che vi scorga una "riscossa del partito" che, riprendendo il processo di deperimento dello Stato attraverso il ridimensionamento degli strumenti di coercizione, proclama l'avvio verso la società comunista. Naturalmente, però, l'affermazione di Marx nel testo riguarda la presente annotazione *soltanto* per il collegamento fra il carattere "politico" e il carattere "dispotico," ma non per il limite, del "comunismo" di cui Marx parla, d'esser ancora interno al "rapporto di proprietà privata" perché la socializzazione dei mezzi di produzione fu compiuta in Russia con la Rivoluzione di ottobre, e non fu, né poteva esserlo, fermata durante il periodo staliniano. Su questi temi vedi ora il mio *Cultura e rivoluzione*, cit., parte I e parte III (conclusione).

[195] MARX, *Opere filosofiche giovanili*, cit., pp. 225-226.

[196] *Op. cit.*, pp. 226-228.

[197] L'editore riporta in nota la seguente aggiunta marginale di Marx: "essa [realtà] è quindi tanto molteplice quanto sono molteplici le *determinazioni* e le *attività* essenziali dell'uomo." Vedi *op. cit.*, p. 229 nota.

[198] A questo punto (*op. cit.*, p. 229) Marx cita Hess: "sulla categoria dell' *avere* vedi Hess nei *Ventun fogli*." Si tratta degli articoli *Filosofia dell'azione*; *L'unica e intera libertà* e specialmente *Socialismo e comunismo* (*Philosophie der Tat*; *Die eine und ganze Freiheit*; *Sozialismus und Kommunismus*) apparsi negli *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz* nell'ottobre 1843. Cfr. CORNU, *op. cit.*, pp. 373 sgg.

[199] J. J. ROUSSEAU, *Du contrat social* (l. II, cap. VII), Paris, Garnier, 1931, p. 261.

[200] Questo, naturalmente, a parte le possibili rivalutazioni dell'istanza *democratica* espressa da Rousseau. Cfr., in proposito il vol. cit. di G. DELLA VOLPE, *Rousseau e Marx*, specialmente alle pp. 41 sgg. e 75 sgg.

[201] Il termine "psicologia" dev'essere qui inteso nel senso di "antropologia" o di filosofia dell'uomo in generale; ma sappiamo che in questa fase dell'"umanismo positivo" per Marx il termine "filosofia" è divenuto alquanto sospetto perché s'identifica con la filosofia idealistica. Fra poco Marx troverà una più efficace distinzione terminologica usando, per la filosofia astratta, la denominazione di "ideologia."

[202] L'apparente contraddizione o bisticcio onde "solo l'esistenza *generale* dell'uomo" fu vista come "atto dell'uomo come *ente generico*" sussiste solo, inevitabile, nella traduzione italiana, perché in tedesco i termini sono, il primo, *allgemeine*, il secondo *Gattungswesen*, quindi diversi anche per radici. "Generale" sta qui per "ideale," o come diciamo ora meglio, "sovrastrutturale," mentre "generico," come sappiamo, significa "attinente al genere," all'universalità umana, la quale ultima non manca d'esser espressa nella produzione e nell'industria materiale non meno che nelle manifestazioni ideali.

[203] MARX, *Opere filosofiche giovanili*, cit., pp. 233-234.

[204] *Op. cit.*, pp. 234-235.

[205] *Op. cit.*, p. 252.

[206] *Op. cit.*, pp. 258-259.

[207] *Op. cit.*, pp. 259-260.

[208] *Op. cit.*, pp. 261-262.

[209] *Op. cit.*, p. 262.

[210] Su questi temi di etica vedi il mio *Cultura e rivoluzione*, cit., parte prima.

[211] MARX, *Opere filosofiche giovanili*, cit., pp. 262-263.

[212] In genere, quindi "positivismo" significa, in Marx, *realismo* sia come qui, nel senso di "falso realismo" o "*immediata* restaurazione dell'empiria," sia nel senso di *vero* realismo o realismo critico, come è nell'"umanismo positivo" dello stesso Marx anticipato dal "positivo" rivendicato da Feuerbach.

[213] *Op. cit.*, pp. 263-264.

[214] Il termine è di G. della Volpe, che lo trae dal rapporto di "medesimo" e "altro" nella dialettica platonica della "divisione dei generi" del *Sofista*, da lui discussa insieme agli altri momenti capitali della storia della dialettica in funzione della costruzione d'una dialettica critica. Cfr. *Logica come scienza positiva*, cit., e di essa particolarmente i capitoli secondo e quarto. Avvertiamo infine il lettore che nella *Miseria della filosofia* troveremo un testo (alle pp. 86 sgg. dell'ed. italiana) che conferma ancora una volta questa nostra interpretazione d'una distinzione, *accettata da Marx*, fra il senso logico-astratto e quello reale e concreto della contraddizione.

[215] HEGEL, *Fenomenologia*, II, pp. 287-288.

[216] MARX, *Opere filosofiche giovanili*, cit., pp. 264-265. Sostituiamo *Sé* ad *Io* della tr. it. cit.

[217] *Op. cit.*, pp. 266-268.

[218] *Op. cit.*, pp. 269-271.

[219] *Op. cit.*, pp. 272-274.

[220] Ho qui modificato leggermente la tr. di DELLA VOLPE.

[221] G. della Volpe, in *Rousseau e Marx*, cit., p. 111, ha ricordato i testi dei *Manoscritti* in cui ritorna questo motivo critico, e che anche noi abbiamo richiamati; ma ciò non toglie che essi non solo siano pochissimi, ma che la loro funzione critica, nell'assieme, sia ben lontana dall'assumere il debito rilievo.

[222] *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Konsorten*, Frankfurt a. M., 1845. Edizione critica nella *Gesamtausgabe*, I

sez., vol. III. Traduzione italiana, da cui sono tratte le nostre citazioni, di G. De Caria e cura del volume di E. Cantimori, L. Colletti e G. Garritano. Edizioni Rinascita, Roma 1954.

[223] *Berliner Monatschrift*, a cura di L. Buhl, fasc. unico, Mannheim, 1844 e *Norddeutsche Blätter*, Berlino, settembre 1844 - aprile 1845.

[224] C. Reichardt, *Schriften über Pauperismus* nella "Allgemeine Literaturzeitung," I-II, dicembre 1843 - gennaio 1844; J. Faucher, *Englische Tagesfragen*, ivi, VII-IX, giugno - agosto 1844; J. [Jungnitz], *Herr Nauwerk und die philosophische Fakultät*, ivi, VI, maggio 1844. Quanto alle parti scritte rispettivamente da Engels e da Marx: Engels scrisse i primi tre capitoletti, le prime due sezioni del IV, la sez. 2 a del VI e la sez. 2 b del VII. Tutto il resto è di Marx. Cfr. la prefazione alla ed. tedesca Dietz, Berlin, 1953, p. 6.

[225] [E. Bauer] *Union ouvrière. Par M.me Flora Tristan*, Ed. populaire, Paris, 1844, ivi, V, aprile 1844; [E. Bauer] *Die Romane der Verfasserin von Goodwie Castle*, ivi, II.

[226] Sempre sulla "Allg. Liter.," cfr. pp. 37-52.

[227] E. Sue, *Die Geheimnisse von Paris, Kritik* von Szeliga, ivi, VII, giugno 1844, pp. 8-48.

[228] Karl Marx-Friedrich Engels, *La Sacra famiglia*, ed. cit., pp. 35-37.

[229] *Op. cit.*, p. 47. Soppressi i capoversi del testo, qui e nelle citazioni che seguono.

[230] *Op. cit.*, pp. 39-41.

[231] *Op. cit.*, pp. 43-44.

[232] *Op. cit.*, pp. 91-93.

[233] Marx, *op. cit.*, pp. 87 e 88.

[234] *Op. cit.*, pp. 88-91.

[235] Le risposte di Bauer alla *Questione ebraica* di Marx erano apparse sulla stessa "Allg. Liter.," *Neue Schriften über die Judenfrage*, I, dicembre 1844; *Die neuesten Schriften über die Judenfrage*, IV, marzo 1845.

[236] B. Bauer, *Staat, Religion und Partei*, Leipzig, 1843.

[237] Marx-Engels, *La Sacra famiglia*, cit., pp. 121-122.

[238] Cfr. B. Bauer, *Geschichte der Politik, Cultur und Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts*, Charlottenburg, 1843; *Denkwürdigkeiten zur Geschichte der neueren Zeit seit der französischen Revolution*, 3 voll., Charlottenburg, 1843-44; *Geschichte der französischen Revolution bis zur Stifung der Republik*, Leipzig, 1847. Le due ultime opere includono la collaborazione di Edgar Bauer e di Ernst Jungnitz.

[239] Marx-Engels, *La Sacra famiglia*, cit., pp. 136-142.

[240] *Op. cit.*, pp. 149-150.

[241] *Op. cit.*, pp. 152-154.

## Indice dei nomi

*Stampato da « La Grafica F.B.B.L. » S.n.c. - Gorgonzola - Milano*